المنظمة العربية للترجمة

جان بيار فرنان

الأسطورة والفكر عند اليونان

دراسات في علم النفس التاريخي

ترجمة

جورج رزق

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية



الأسطورة والفكر
عند اليونان

دراسات في علم النفس التاريخي

المنظمة العربية للترجمة

جان بيار فرنان

الأسطورة والفكر عند اليونان

دراسات في علم النفس التاريخي

ترجمة

جورج رزق

مراجعة

عبد العزيز العيادي

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المنظمة العربية للترجمة
فرنان، جان بيار
الأسطورة والفكر عند اليونان: دراسات في علم النفس التاريخي/ جان بيار فرنان؛ ترجمة جورج رزق؛ مراجعة عبد العزيز العيادي.
720 ص. - (علوم إنسانية واجتماعية)
يشتمل على فهرس.
ISBN 978-9953-0-2250-5
1. اليونان القديمة - تاريخ. 2. الأسطورة اليونانية. أ. العنوان. ب. رزق، جورج (مترجم). ج. العيادي، عبد العزيز (مراجع). د. السلسلة.
938

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات تتبناها المنظمة العربية للترجمة»

Vernant, Jean-Pierre
Mythe et pensée chez les Grecs: Etudes de psychologie historique



المنظمة العربية للترجمة
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 5996 - 113
الحمراء - بيروت 2090 1103 - لبنان
هاتف: 753031 - 753024 (9611) / فاكس: 753032 (9611)
e-mail: info@aot.org.lb - Web Site: http://www.aot.org.lb

توزيع: **مركز دراسات الوحدة العربية**
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 6001 - 113
الحمراء - بيروت 2407 2034 - لبنان
تلفون: 750084 - 750085 - 750086 (9611)
برقياً: «مرعربي» - بيروت / فاكس: 750088 (9611)
e-mail: info@caus.org.lb - Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، شباط (فبراير) 2012

المحتويات

تصدير 7
مقدّمة المترجم 21
مقدمة طبعة 1985 37
مدخل 43

1
بنى الميثة

ميثة الأعراق الهيسيوذية: بحث تحليل بنيوي 57
الميثة الهيسيوذية للأعراق: حول بحث توضيحي 105
الطريقة البنيوية وميثة الأعراق 165

2
مظاهر ميثية الذاكرة والزمان

مظاهر ميثية الذاكرة 205
نهر "أميليس" والـ "ميليتي ثاناتو" 251

3
تنظيم الحيز المكاني

هيستيا – هيرميس حول التعبير الديني عن المكان والحركة عند اليونانيين 281

هندسة وعلم فلك كروي في أول كوسمولوجيا يونانية 359
بنية هندسة ومفاهيم سياسية في كوسمولوجيا أناكسيماندريس 381
المكان والتنظيم السياسي في اليونان 419

4

العمل والفكر التقني

بروميثيوس والوظيفة التقنية 457
العمل والطبيعة في اليونان القديم 475
مظاهر العمل النفسية في اليونان القديم 509
ملاحظات حول أشكال وحدود الفكر التقني عند اليونانيين 521

5

من الصنو إلى الصورة

تصوير اللامرئي والمقولة النفسية للصنو: الـ "كولوسوس" 555
من إحضار اللامرئي إلى تقليد الظاهر 579

6

الشخص في الدين

مظاهر الشخص في الديانة اليونانية 605

7

من الميثة إلى العقل

تكوين الفكر الوضعي في اليونان الغابر 633
أصول الفلسفة 679
الثبت التعريفي 693
ثبت المصطلحات 699
الفهرس 713

تصدير

ما الذي يشرّع ترجمة كتاب ما؟ وما الذي تتطلبه الترجمة؟ وما هي أهمية ترجمة كتاب **الميثة والفكر** لجان بيار فرنان؟ وما هو مضمون ومنهج هذا الكتاب؟ وما الذي نستفيده إبستيمولوجياً ومنهجياً من العلاقة الممكنة بين المؤرخ والفيلسوف، بل ومن تفاعل الاختصاصات وتكاملها؟ وما الذي تكشف عنه العلاقة بين الميثة (mythe) والعقل، وبين المقدس والدنيوي، وبين العيني والمجرد، وبين المحايثة والتعالي؟ وبالإجمال، ما الذي تغنَمُه الثقافة واللسان العربيان من مثل هذه الترجمة؟

قد تختلف المقاييس والمعايير والاعتبارات التي تحكم عملية الترجمة تبعاً لأهداف ومصالح ورؤى المترجم وتبعاً لاختيارات ومقاصد الجهة المسؤولة عن نشر وتوزيع الأثر المترجَم. وبما أن الجهة التي تتبنى هذا العمل همّها جدية وصرامة وجمالية ما يضيف إلى الثقافة العربية، فإن ترجمة كتاب فرنان تستجيب لهذه الغاية، غاية الإضافة والاستضافة والتفاعل.

إن التعويل على الترجمة للنهوض بالأمة هو أحد الروافد الأساسية التي لا تقل قيمة عن الإبداعات الفعلية شرط أن تكون الترجمة ذاتها

إبداعاً. إن الترجمة **نقلة**، ليس بالمعنى اللساني والجغرافي وحسب، بل حتى بالمعنى الفيزيائي مثلما تحدد في **السماع الطبيعي** الأرسطي، شرط أن تلتقي تلك النقلة مع التيقظ الحصيف الذي يمنع الابتذال والتشويه، ويقيها التهاوي أو الزلل لتظل نشيداً لتنوع الإيقاعات المعلنة والخفية. بصيغة أخرى ليس للترجمة من حيث هي رودٌ، بما في الرودِ من دلالات الإرادة والحركة والتقلقل والذهاب والإياب، أن تسكن إلى ما استقر متخشباً في اللسان الذي تنقل به وإليه، ولا أن تخضع مستسلمة للسان الذي تنقل عنه على أنه لسان الغالب الذي تجبرنا قوته الغشمية على التسليم له طائعين. إن الترجمة تتلاعب بالمعارف والألسن والثقافات والنصوص وتبحث لها عن فضاء تتوالد فيه علاقات جديدة وإيقاعات وموازين تطلع في صيروراتٍ مكرورة وإمكاناتِ تبادلاتٍ لانهائية تأتي من كل الجهات، وكأنها مقبلة من مسافة لا نهائية.

إن الترجمة بالاعتبارات سالفة الذكر، وبالاعتبارات التي ستأتي، هي تعبير عن احتفال ثقافي جامع وموحدّ، وليس تجميع التماهي أو الاختزال وتوحيدهما، وليس تجميع الاختلافات الكاذبة التي لا تعترف بالآخر إلا وقد جعلته مسبقا صورة لها ونسخة منها وتوحيدها. إن التجميع والتوحيد اللذين نعنيهما هما صيغة حوار ندّيّ لا يرتفع فيه صوت "القوة العاقلة" وحسب، بل وكذلك صوت "القوة الغضبية" وصوت"القوة التخييلية". ومثلما تتفاعل هذه القوى، فإنها تتفاعل وتتمازج في ذلك الاحتفال الثقافي الكبير من الموسيقى والرياضيات والأسطورة والفلسفة والكيمياء والسيمياء والأحلام الحقيقية والصور الزائفة. في هذا

الكل المتنوع تكون الترجمة مقاربة جوهرية للسان وللإنسان، وليست ترفاً فكرياً لمن يترجم أو حتى تعبيراً، من الناحية الحضارية، عن اعتراف بدَين أو عن ردّ جميل، أو عن مِنّة تعبّر بها حضارة ما عن تفوّقها على غيرها من الحضارات. إلا أن صيغة الحوار النّدّي الذي أشرنا إليه تتطلب – من بين ما تتطلب – أن لا يكون لساننا مجرد أداة، بل أن يكون أسطقساً بالمعنى الذي أعطاه اليونانيون لمفهوم العنصر أو حيزاً حيوياً بالمعنى الذي نقول فيه إن محل الحياة الطبيعي للأسماك هو الماء. إن لساننا ليس هو سكنانا وحسب، بل هو محل رغائبنا التي تمتد بعيداً إلى عمق تيهيّ يعود منه الفكر بـ "عينين متورمتين" ويعود منه الوجدان بمَواجِد ثرّة، ويعود منه الكيان وقد اغتنى بما لا عين رأت ولا أذن سمعت. إذا كان تعاطينا مع اللسان على هذا النحو، فإن ترجمة لسان إلى آخر، وثقافة إلى أخرى، وتراث حقوقي إلى آخر، وفلسفة إلى أخرى، معناه تمكّن المترجم من الذهاب بعيداً في تضاريس اللسانين وهو يقف كأنّه على العُرف أو على الصراط لينقل النص من جهة إلى أخرى، ومن ضفة إلى أخرى ومن حيّز إلى آخر، ينقله حياً ومتفاعلاً بكل تنغيماته وإيقاعاته وفوَيرقاته، وحتى ببياض صمته وبضجيج فراغاته. فإن لم يكن ذلك جاء النص المترجَم عاجزاً ومبتوراً أو مشلولاً وكسيحاً. وإذا ما عجزت الترجمة عن نقل ما يعتمل في النص من حيوات وطيات ودلالات ومضامين وضمنيات، فالأولى أن تكفّ أذاها عن اللسانين معاً: عن اللسان الذي تنقل منه لأنها مسؤولة إتيقياً أمام ما تترجمه، سواء كان أصحابه أحياءً أو أمواتاً إذ

المسؤولية إجابة واستجابة، وعن اللسان الذي تنقل إليه وبه وفيه لأنها ها هنا تُعدّ رهاناً، والمترجم يراهن على قدرة لغته ووُسعها ومستطاعها على احتضان واستيعاب صيغة تعبير مغايرة لها، بل وغريبة عنها وإنشائها خلقاً مستجداً وطينة تتخلق بين يديه يعركها بما أتاه لسانه من اقتدار، وبما تسعفه به ذاكرة تلك اللغة من متانة التركيب، وبما يمده به تاريخها من تعدد المسارات، وبما يعود إليه هو من حسّ إبداعي. إن تأكيد الحس الإبداعي هو في الآن نفسه تأكيد كفاءة المترجم في معرفته باللسانين تتطلب مؤازرة حسه الجمالي واقتداره التخييلي واستيعابه التأويلي، وإذا ما كان له كل ذلك حازت ترجمته فضيلتي: "الوفية والحسناء"، فضيلتين ننسى بهما أننا أمام نص مترجَم، خاصة إذا كان المترجم متشبعاً بالنص وقادراً على تنزيله في تاريخه الثقافي.

وبالفعل، فإن نصاً مثل نص جان بيار فرنان يتنزل في مرحلة ثقافية من تاريخ فرنسا المعاصر، كان فيها التوجه البنيوي لايزال فاعلاً ومؤثراً. ولا يخفي المؤلّف ذاته استفادته من هذا التوجه وتطبيقه منهجياً على موضوعات بحثه العائدة إلى اليونان القديم، فما هي البنيوية؟ وهل هي منهج أم معرفة؟ وهل هي مجرّد دُرجة أم هي حاجة حقيقية للفكر فتح بها سبلاً مستجَدّة؟ وهل هي أيديولوجيا احتاجها المجتمع الصناعي الذي أنهكته الحرب في أواسط القرن الماضي أم هي فلسفة عملت على مواجهة فلسفة الذات السائدة آنذاك بمنزعها الإنسانوي الذي عبّرت عنه الفلسفات الوجودية خاصة؟ في اللسان العربي، البِنية من البناء، أي

ضمّ الشيء بعضه إلى بعض. والبنيُ نقيض الهدم، والقاء البواني، الإقامة والثبات، والتبني اتخاذ الغير ابناً، والبناء بالمرأة الزواج بها والإقامة معها، وبناء الكلمة لزوم آخرها ضرب واحد من سكون أو حركة. هذا ما نجده بخصوص مادة بنى في **القاموس المحيط** للفيروز آبادي. ولعل مختلف هذه الدلالات تتمحور حول معنى أساسي هو المعنى المعماري لفعل البناء الذي يفترض التشكل والنظام والوحدة والترتيب. إذا كانت الدلالة الغالبة على لفظ البنية من الناحية الاشتقاقية هي الدلالة المعمارية، فإن دلالته الاصطلاحية لن تغيّب هذا البعد أيضاً، ذلك أن البنية هي كل منتظِم أو هي هيئة كما كان يقول العرب، هيئة تنظيم العناصر والمكوّنات. إن عناصر البنية الاجتماعية على سبيل المثال هي الأفراد الذين تقوم بينهم شبكة معقدة من العلاقات التي تحدد وضعياتهم وروابطهم وكيفيات تواصلهم ونوعيات التبادل القائمة بينهم والمنطق الداخلي الموحّد الذي يحكم جملة تلك العلاقات والوضعيات. لقد تعامل فرنان مع جملة هذه المكوّنات، ليس في كتاب **الميثة والفكر** وحسب، بل في الكثير من دراساته التي أنجزها وحده أو بالاشتراك مع آخرين أمثال مارسال دتيان (Marcel Detienne) وبيار فيدال ناكيه (Pierre Vidal-Naquet) وغيراردو غنولي (Gherardo Gnoli) وكلود بيرار (Claude Bérard). ففي كل هذه البحوث والدراسات التي تهتم بالإنسان اليوناني في تاريخه القديم، كان الانشغال منصباً على الإنسان فاعلاً ومنفعلاً، منتِجاً ونتاجاً، وعلى التمفصل بين التزامني والتعاقبي، وبين التحليل البنيوي والسياق الاجتماعي –

التاريخي الذي تشكلت فيه الميثولوجيا.

إذًا، إن تعريف البنية يفترض – مثلما يتفق على ذلك كل البنيويين -: **أولاً** تعريف المجال، أي مجموع العناصر أو الأوضاع التي تنطبق عليها البنية فعلياً. ويتطلب **ثانياً** تعريف نسق العلاقات القائمة بين عناصر المجال حيث يمكن للعلاقات أن تكون علاقات جوار أو تنظيم أو تطابق أو تكافؤ. ويتطلب **ثالثاً** تعريف نسق الرموز الذي يمكّن من التغير المنتظم لهذه العلاقات. بصيغة أخرى، إن التحليل البنيوي ليس تكديساً لركام من الظاهرات، وليس مجرد تجميع الوقائع لفهرستها وتدوينها. إنه يمكّن من المقارنة والتنويع، فضلاً عن النمذجة والصورية ومعايير الانطباق. إن هذه المعايير نجدها عاملة في كتاب فرنان. إذ إنه لا يكتفي بتجميع الميثات وسردها وفهرستها، بل انشغل ببنيتها وإجرائيتها، وكيفية هيكلتها للمكان وتحديدها للزمان كما عاشه اليونانيون القدامى. وإذا لم يكن فرنان منظراً للبنيوية ومدافعاً عنها كما كان الحال مع ليفي شتراوس (Lévi-Strauss) مثلاً إلا أنه مع ذلك تعاطى معها كنظام من التحولات، نظاماً يحافظ على ذاته ويثريها في الآن نفسه بفعل حركة التحولات تلك. بإيجاز، نقول مع بياجيه (J. Piaget) إن البنية تتضمن خصائص أساسية ثلاث، هي: الشمول والتحولات والانتظام الذاتي، وهي خصائص قد تُلحَق بها خاصية رابعة هي خاصية الشكلنة. إلا أن هذه الخاصية الرابعة هي من عمل المنظّر الذي تكون البنية مستقلة عنه. فما الذي يفعله البنيوي إذًا؟ إنه يبني الموضوع، ويدرسه بشكل محايث، ويعمل على بيان المعقولية

الداخلية التي يحتوي عليها، ويحرص على ألاّ يتسلل لتفسيره أيّ مبدأ متعالٍ يفسد مسار التحليل ويشوّه الاستنتاجات المترتبة على ذلك.

هي ذي بإيجاز بعض خصائص ومتطلبات البنيوية في مناخ القرن الماضي الذي عاصره فرنان. لقد امتد مفهوم البنية منذ عشرينيات القرن العشرين إلى ميادين مختلفة كالرياضيات من هيلبارت (Hilbarth) إلى جماعة بورباكي (Bourbaki)، واللسانيات من دو سوسور (De Saussure) إلى تلامذته، والأنتروبولوجيا مع ليفي شتراوس، والتحليل النفسي مع لاكان (Lacan) والإبستيمولوجيا مع باشلار (Bachelard)، وعلم نفس الطفل مع بياجيه، والاقتصاد السياسي مع ألتوسير (Althusser)، والأديان المقارَنة مع دوميزيل (Dumézil)، وسيطبَّق حتى على تاريخ الفلسفة كما مع غولدزشميت (Goldschmidt) الذي يذكره فرنان، ويستعير منه كيفية جدلنة التحليل البنيوي والمنظور التاريخي (انظر ص 38 من هذا الكتاب). ولعل تلك الجدلنة هي التي تجعل من البنية خاصية **للوقائع** وخاصية **للخطاب حول الوقائع** في الآن نفسه، مما يعني أنها نظام تحولات، وليست تنظيماً متحجراً. وبالفعل، وفي صيغة مقارنة، يذهب غولدزشميت إلى أنه إذا كان تفسير كائن حيّ يتطلب أن نعرف أولاً بنيته التشريحية والوظائف المطابقة لها، فلن يكون نافلاً وغير ذي معنى لفهم أثر فلسفي أن نعرف أوّلاً الإجراء المنهجي الذي توفّره بنيته التي من دونها لن يكون لا جوهرياً ولا حياً. على أن ضرورة هذا المنهج، نعني التحليل البنيوي كما أي تأويل آخر، لا يخلّص من

الترددات ولا يمنع من الأخطاء، لكنه يفلت على الأقل، في مبدئه وفي مقصده ذاته، من تهمة البتر والتبسيط[1]. إذًا، مهما كانت الاختلافات بين البنيويين باختلاف مجالات اختصاصهم، فإن المشترك الذي يظل قائماً - رغم الكثير من المآخذ والطعون التي لا يسعنا هنا بسطها - هو انشغال البنيوية اللامشروط بـ الصرامة أو بالمعقولية، أو لنقل بـ "منطق المعنى".

لكن السؤال المركزي هنا هو: هل يغني الانشغال بمنطق المعنى عن المعنى السابق لكل منطق؟ قد يكون ذلك بالنسبة إلى البنيوية كمنهج، لكن البنيوية من حيث هي فلسفة هي إعادة نظر في العلاقة بين المعنى وصورة الحقيقة وشكل الوجود، وهي « ليست منهجاً جديداً، بل هي الوعي المتيقظ والقلق للمعرفة الحديثة»[2]. إن مظهراً من مظاهر هذه اليقظة القلقة في عالم غادرته الآلهة وأُعلِن فيه "موت الإنسان" بعد "موت الله"، هو العودة إلى اليونان، ليس فقط في المباحث التاريخية أو في مباحث الأديان المقارنة، بل وكذلك في تاريخ العلوم والإبستيمولوجيا وفي خطاب الفلسفة بالذات. لقد كان الانهمام منصبّاً على تفهّم المصالحة بين الحقيقة والمعنى وفهم "المعجزة اليونانية" الرياضية (علم التعاليم) والازهرار الهذياني للميثولوجيا مثلما يقول ميشال سار. أن نمنح لصور العالم الذيونيزوسي ولعالم القرابين

[1]Victor Goldschmidt, *Les dialogues de Platon* (Paris: PUF, 1947), pp. XV-XVI.

[2]Michel Foucault, *Les mots et les choses* (Paris: Gallimard, 1966), p. 221.

والممارسات الطقوسية والشعائرية ما تستحقه من اهتمام في كثافة وتراصّ والتباس دلالاتها، وأن نلتفت إلى الحياة الداخلية للإنسان اليوناني عصرذاك لنتفهّم مكنونات النفس البشرية في طموحاتها وتمثلاتها ونوعية إدراكها للحياة والموت وكيفية تعاطيها مع المصير مثلما فعل فرنان، فذلك أمر له دلالته، بل هو مشروع من الناحيتين التاريخية والفلسفية. يتعلق الأمر هاهنا بما يعدّه الغرب لحظة تأسيسية لكيانه ولمصيره. وتلك اللحظة ليست حمالة لرموز تاريخية وحسب، بل هي مشحونة دلالياً ببنية مزدوجة تعيّن العلاقة بين التشكلات الخِطابية المجردة والعالم العامر بالآلهة التي تعج بها ميثولوجيا أهل اليونان.

إن الميثة – مثلما يقترح المترجم، وليس الأسطورة كما جرت العادة في ترجمة هذا المصطلح – هي الصيغة التعبيرية التي قالت بها الحضارة اليونانية ذاتها بدءاً، شعراً وإنشاداً وقصّاً، ثمّ استعمالاً وتوظيفاً في خطاب الفلسفة ذاته. الميثة «في اليونانية القديمة μύθος، وفي الفرنسية mythe، وفي الألمانية mythos، وفي الإنجليزية myth، وفي الإسبانية والإيطالية mito، وفي الروسية mif»[3]، فلا مانع من أن تكون في العربية **ميثة** مثلما قلنا فلسفة وميتافيزيقا وأنطولوجيا وتراغوديا ولوغوس وغيرها من المفاهيم اليونانية الحاسمة. إن المناخ الميثولوجي الذي يعرض فرنان بناه وتشكلاته في اليونان القديم، نعرف أنه لا يشكل ثقلاً في أعين الفيزياء والبيولوجيا وعلم الفلك وعلم النفس في

---

[3] Luc Brisson, *Platon : Les mots et les mythes* (Paris: Maspero, 1982), p. 12.

صورتها الحديثة، إذ كيف للإنسان المعاصر أن يتجه بعلمه إلى المجرّات والثقوب السوداء وينابيع الموجات الكهربائية، ويطلق المسابر ويصغي إلى الفضاء، ويفترض وجود أشكال من الحياة خارج الأرض، أن يصغي إلى الميثولوجيا وهي تقصّ مخزون الذاكرة الذي تتناقله الأجيال مشافهة أو تدويناً؟ وكيف لعالَم سماته «اختفاء الآلهة وتحطيم الأرض وقطيعية الإنسان وغلبة ما هو رديء» وفق رصد هيدغر (Heidegger) في **مقدمة للميتافيزيقا**، أن يعود إلى التجربة الميثولوجية وإلى هستيا (Hestia)، هذه الأرض – الأم الثابتة في مركز الكوزموس التي تستقبل الرحالة هرمس (Hermés) متنقلاً بين السماء والأرض، وبين الآلهة والبشر ترجماناً لا تستعصي عليه أقفال ولا تصدّه حدود؟ كيف للفيزياء وعلم الفلك أن يَقبلا عالماً ميثولوجياً ذا طوابق أعلاها للآلهة، وأوسطها للبشر الأحياء، وسفليّها للموتى وللآلهة الجوفيين؟ بل كيف لسماعنا أن يصغي اليوم إلى أن العالم نتج من صراع بين قوتين كانت الغلبة فيه للنظام على الفوضى، وللتشكل على التسيّب الغُفْل، وأنّه قُدّ من جسد تيامات (Tiâmat) الذي انتصر عليه مردوخ (Marduk) في حضارة ما بين النهرين، ومن جسد إيمير (Ymir) عند الجرمانيين ومن جسد بيروشا (Purusha) عند الهنود ومن جسد بنكيه (P'an-ku) عند الصينيين؟ بل كيف لنا الإصغاء إلى خطاب هزيودوس (Hésiode) وهو يتحدث عن جرّة تنتهي إلى عنق ضيّق تنبثق منه جذور العالم، وفي الجرة دوامات ورياح هوج أوجبت تدخل زيوس (Zeus) ليسدّ عنق الجرة ويختم نهائياً على تلك الفتحة

ليقطع السبيل على الاختلاط واللبس والتشوش حتى يكون العالم مرادفاً للنظام؟

لقد أشار كويري (Koyré) في **دراساته النيوتونية** إلى أنه إذا كانت الفيزياء قد نجحت في القضاء على القول بوجود عالمين منفصلين (عالم ما فوق القمر وعالم ما تحت القمر) لتُخضع العالم كله إلى قوانين موحَّدة فإنها أنتجت عالمين آخرين: عالم العلم الذي هو عالم الكمّ الرياضي والبناء التجريدي و"عالم الكيفيات والإدراكات الحسية، العالم الذي فيه نحيا ونحب ونموت"، وهما عالمان منفصلان جذرياً من حيث المبدأ، ذلك أن العالم الأول «وإن كان فيه موقع لكل شيء إلا أنه لا موقع فيه للإنسان»[4] وللعالم المعيش، عالم الخبرة والتجربة والتعني والاغتراب والجوع وبيوت الصفيح. ولعله لأمر كهذا يجب النظر من جديد في الغفلة الميتافيزيقية عن العالم وما انبنى على تلك الغفلة من حديث علوميّ عن العالم وكأنه صادر عن ملاحظ غريب ذي عين مطلقة. وقد تمكننا إعادة النظر مما يمكن تسميته بالتجربة الشمولية للعالم. تجربة تتطلب في الآن نفسه تآزر الاختصاصات المعرفية وتآزر القوى الإدراكية. عن التآزر الأول كان فرنان ذاته ذهب إلى أنه "إذا كان بمقدور محاولتنا أن تساهم في انبعاث عمل فريق يجمع المستغرقين والمؤرخين وعلماء الاجتماع وعلماء النفس، وإذا زرعت تمنياً لتصميم شامل لدراسة التحولات النفسية التي سببتها التجربة اليونانية وللمنعطف الذي أحدثته في تاريخ الإنسان الداخلي،

---

[4] المصدر نفسه، ص 12.

فإن هذا الكتاب ما كان ليكون بلا جدوى" **(انظر ص 53 من هذا الكتاب)**. أما عن التآزر الثاني الذي تختلف تلاوينه، فليُسمح لنا بهذا الشاهد من شعر ابن عربي:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة فمرعًى لغزلانٍ ودِيرٌ لرهبانِ

وبيتٌ لأوثانٍ وكعبةُ طائفٍ وألواح توراة ومصحف قرآنِ

إن الذي يعنينا من هذين البيتين ليس خوضاً في وحدة الوجود، وإنما هو تنوع الأحوال والواردات والتجليات، ولو كان الأمر أمر حس أو عقل لكان عندنا ذاك حالها. إن ما نحن معنيون به في هذا المقام هو شمولية التجربة التي لا تُسقط ولا تُغفل ولا تختزل. هذه التجربة – حتى إذا عدنا إلى اليونانيين القدامى ذواتهم – كانت محل تنازع حيوي بين الميثة والعقل وبين السفسطة والفلسفة وبين الاستبداد والأغورا (Agora). ومع ذلك، وحتى إذا كانت حملة أفلاطون على السفسطائيين وعلى الميثة شديدة في اعتباره أن الميثة خطاب لا يمكن التثبت منه ولا البرهنة عليه، فإنّا مع ذلك لا نكاد نعثر على محاورة من محاوراته لا تحضر فيها ميثة أو أكثر. ذلك أنه كلما تعلق الأمر بالمنشأ وبالأصل – أصل العالم أو أصل "المدينة" (polis) – وبالذاكرة وبشكل تنظيم المدينة وحياكة الروابط – والسياسة حياكة –، كان حضور الميثة قوياً إلى حد أنه يمكننا القول إن حضورها هو حضور البديل الذي يتدخل كلما أشكل الأمر على اللوغوس. بهذا الاعتبار تدخل الميثة خطاب الفلسفة وهو الذي يزعم التخلي عنها والقطع معها ليحسم أمر وجهته المغايرة لوجهتها.

هل معنى ذلك أنّا ندعو اليوم إلى الشعوذة والتخلي عن مكاسب العقل؟ إن الميثة ليست شعوذة أو شعبذة كما كان يقول ابن خَلدون. إن الميثة هي العمق التراجيدي أو المأسوي للعقل. والمأسوي ليس مرادفاً للحزَن والتسليم وقلة الحيلة، بل المأسوي فعل وفعل سياسيّ تخصيصاً، رأيناه في انشغال أوديب بطيبا وأغامنون بأرغوس وفي مواجهة أنتيغون لتحجر كريون. إن المأسوي يستمد صداه من اتصاله الدائم بالحقائق الجماعية في الوجود السياسي، ومن ملازقته للمعاناة البشرية، ومن قدرة الشعوب على تأويل وإعادة تأويل ضروب القصّ أو الحكي الذي يستذكر مصابرتها وصراعها وقدرتها على التوتّد في الأرض في الآن نفسه الذي تذهب فيه بعيداً إلى الأقاصي التي تمّحي فيها حدود الحقيقة والمجاز. إن المأسوي الذي تقوله الميثة هو الترجمة القصوى للمشكلات الأساسية المتعلقة بمصائر الجماعات البشرية. إن المأسوي فجر، وللفجر دلالة البدئي أو الأصلانيّ الذي معه كان البدء، وللفجر دلالة المقبل الذي تهلّ معه بشائر تحطيم كل الطواغيت التي لما يتعلّم الناس أن «أرجلها من طين».

تنبيه:

ارتأت "المنظمة العربية للترجمة" أن تضع كلمة "الأسطورة" بديلاً عن "الميثة" على الغلاف والصفحة الداخلية، لكي لا يَشْكُل العنوان على القارئ العربي الذي اعتاد التسمية، وحافظنا على كلمة ميثة التي فضّل المترجم استخدامها في النص.

مقدّمة المترجم

«الميثة والفكر عند الأغارقة». هذا هو العنوان الذي كان بودّي أن أضعه لترجمتي كتاب (*Mythe et pensée chez les Grecs*) لجان بيار فرنان لأن تسميات إغريق وإغريقيا وإغريقي وإغريقيين "تتوافق"، برأيي، مع تعريف بلاد اليونان وشعبها في أكثر لغات العالم، إن لم يكن جميعها.

ولكن لماذا "الميثة" وليس "الأسطورة" أو "الخرافة" كما ورد في بعض التراجم؟ وما الفارق بين الثلاث؟

ولماذا اليونان واليونانيون، ومن أين أتى العرب بهذه التسمية وتفرّدوا بها خلافاً لجميع شعوب الأرض الغابرة والحاضرة؟ ثمّ لماذا خلطت أكثرية الكتّاب العرب بين التسميتين الجغرافية والديموغرافية، فقالت اليونان دونما تمييز بين البلاد والعباد؟

ليس لديّ، في الحقيقة، إجابة عن هذا السؤال أو تفسير أو تبرير لذلك. ففي جميع اللغات الهندو – أوروبية، أو بالأحرى، التي أعرفها أو اطّلعت عليها في هذا الخصوص، وحتى في اللغات الساميّة الشقيقة للعربية، هناك تمييز واضح بين اسم البلد واسم الشعب المنسوب إليه. وحدهم العرب خلطوا بين الأمرين. إنهم لا يستطيعون القول مثلاً: عاش اليونان في اليونان. إذ قد يضطرون دائماً، منعاً للالتباس، إلى إقران التسمية بكلمة بلاد أو شعب. والغريب في الأمر أنّ العرب لم يقعوا في هذا الشذوذ في نسبة شعب إلاّ بالنسبة إلى

اليونان. فقالوا نسبة إلى **سوريا** سوريين، وإلى **مصر** مصريين، وإلى **بابل** بابليين، وإلى **أشور** أشوريين، وإلى **فارس** فرس، وإلى **كنعان** كنعانيين، وإلى **فينيقية** فينيقيين... إلخ.

أمّا بالنسبة إلى السؤال الأول، فاليونانيون يسمّون بلدهم Ἑλλας، (هِلاّس)، والنسبة إليه Ἑλλην، (هِلّين)؛ والرومان سمّوه **GRAECIA**، (**إغريقيا**)، والنسبة إليها **GRAECI**، (**إغريقي**). وعن الرومان أخذت التسمية أغلبية لغات العالم. وأضاف إليها العرب الهمزة في أوّلها للتمكّن من لفظ الغين الساكنة. وحبّذ لو أنّهم أبقوا على هذه التسمية فقالوا **إغريقيا** و**إغريق** و**أغارقة**، كما ورد ذلك في ترجمة سليمان البستاني لإلياذة هوميروس، وربما كانت هذه تسميتهم المتداولة في اللغة المحكية في القرون الأولى للميلاد وقبله واستبدلت باليونان واليونانيين في التراجم والأدب العربي. و"**الأغارقة**" جمع تكسير لا يأتي على أيّ وزن من أوزان جمع التكسير العديدة في العربية. إنّه جمع تكسير دون قياس، وقد ورد في اللغة العربية للدلالة شبه الحصرية على التكبير والتعظيم، مثل: عمالقة، وعباقرة، وفلاسفة، وأساتذة، وجهابذة، وأباطرة، وقياصرة، وأكاسرة، وفراعنة، وبطاركة، وكرادلة... ألخ. فأيّ شعب من شعوب العالم القديم أكثر عملقة وأستذة وفلسفة وعبقرية من الشعب الإغريقي؟ أيّ شعب قديم أكبر وأعظم منه حتى لا تليق به هذه التسمية؟ نعم إنّهم **أغارقة**، عباقرة وعمالقة وفلاسفة وأساتذة المعرفة في العالم القديم، وفضلهم الفكري والعلمي والحضاري على البشرية لا ينكره

أحد، ولاتزال بصماته جليّة واضحة، لم يمحُها تعاقب العصور والحضارات، وستبقى طالما بقي الإنسان وشهد التاريخ.

ولماذا استبدل العرب هذه التسمية بتسمية اليونان واليونانيين؟ ومن أين أتوا بهذه التسمية الفريدة كما أسلفنا؟! إنّنا لم نعثر، لا في المعاجم، ولا عند اللغويين، ولا عند المؤرخين، ولا عند الباحثين، ولا عند سواهم، على أصلها وسببها، لكنّنا نميل إلى الاعتقاد، وهي وجهة نظر خاصة، أنّ هذه التسمية تعود إلى الكلمة اليونانية Ἰωνία، (إيبونيا)، وهي مقاطعة على الشاطىء الغربي الأوسط من آسيا الصغرى. لماذا هذا الاعتقاد؟ لأنّ الشعب الإيبوني هو من أوائل الشعوب الهندو – أوروبية التي استوطنت بلاد اليونان، في بدايات الألف الثاني قبل الميلاد، حيث أسس حضارة عرفت بالحضارة الميكينية والعصر الميكيني، نسبة إلى مدينة Μυκήνη، (ميكيني)، في شبه جزيرة البيلوبونيسوس اليونانية. وقد طبع البلاد بطابعه اللغوي والحضاري، قبل أن يطرده الدوريون (ΔωριεῖϚ)، حوال نهاية الألف الثاني قبل الميلاد، فيأتي ويستوطن في الشاطىء الغربي الأوسط من آ سيا الصغرى الذي عرف بإيبونيا نسبة إليه. ونشر الإيبونيون في هذه المنطقة حضارة وفكراً كانا مهد الفلسفة اليونانية، كما بيّن ذلك المؤرخ والفيلسوف الفرنسي جان بيار فرنان في الكتاب الذي نحن في صدد ترجمته.

لقد كانت مدن هذا الشاطىء وجزره منارة العالم الإغريقي المشعّة في جميع أنحاء البحر الأبيض المتوسط. ففي مدينة ميليتوس (ΜίλητοϚ)، ظهرت أوّل مدرسة فلسفية، أهمّ أساتذتها: ثاليس (ΘάλῆϚ)، المعروف عند

العرب بثاليث، وأناكسيمانذريس، وأناكسيمانس. ومن مدينة إفسس الآسيوية نبغ الفيلسوف هيراكليتوس، ومن جزيرة ساموس، المحاذية للشاطىء الآسيوي نبغ الرياضي بيثاغوراس، وقبل هؤلاء جميعاً كان أكبر شعراء اليونان، هوميروس، من مدينة إزمير الآسيوية. وبعد أن اجتاح الفرس إيبونيا سنة 546 ق. م.، ودمّروا مدنها، وخاصة مدينة الفكر والفلسفة ميليتوس سنة 494 ق.م.، هرب مفكّروها وفلاسفتها إلى المناطق الإغريقية الأخرى المنتشرة على شواطىء البحر المتوسط، حيث أسسوا مستوطنات فكرية، أهمّها مدينة إيليا (Elée)، في إغريقيا الكبرى (إيطاليا الجنوبية)، التي اشتهرت بمدرستها وفلاسفتها الذين عرفوا بالإيليين، ومنهم برمينيذيس وزينون الإيلي. وكان الإيبونيون على تواصل تجاري وثقافي مع الفينيقيين الذين أعطوهم الأبجدية التي كوّنوا منها لغتهم اليونانية.

لم تكن اللغة اليونانية موحدة في بداياتها. فقد كانت أربع لهجات: اللهجة **الأركادية-القبرصية**، واللهجة **الإيبولية**، واللهجة **الذورية**، واللهجة **الإيبونية**. كانت الأولى تُحكى في **أركاديا**، في قلب اليونان، وفي جزيرة **قبرص**، ولم يصلنا منها كتابات ذات شأن؛ والثانية كانت تُحكى في **إيبوليا**، شمالي غربي آسيا الصغرى، وبعد الاحتلال الفارسي، في القرن السادس قبل الميلاد، في جزر **الأرخبيل التيرانياني**، شمالي **صقليا**، ولم يصلنا منها سوى بعض القصائد، خاصة للشاعرة **سافو**؛ والثالثة كانت لهجة **الذوريين** الذين سيطروا على شبه جزيرة اليونان، بعد أن طردوا منها **الإيبونيين** إلى آسيا الصغرى، ولأنّ

الذوريين كانوا شعباً محارباً، سيطروا على مناطق كبيرة من البلاد الإغريقية وفرضوا لهجتهم عليها، خاصة في **تيساليا** و**البيلوبونيسوس** وجزيرة كريت وجنوبي غربي آسيا الصغرى. وانتشروا بعد الاحتلال الفارسي في جنوبي صقليا وشاطىء ليبيا، وأهم الكتابات بهذه اللهجة شعر بنذاروس (ΠίνδαροϚ)، المعروف ببندار، وشعر ثيوكريتيس؛ والرابعة والأهم اللهجة الإيبونية.

لقد حكيت اللهجة **الإيبونية** في **اليونان** منذ بدايات الألف الثاني حتى الاحتلال الذوري حوالى القرن الثاني عشر قبل الميلاد، ثمّ في آسيا الصغرى. وبعد الاحتلال الفارسي لآسيا الصغرى، في القرن السادس قبل الميلاد، انتشرت في أكثر المناطق الإغريقية: في بحر **إيجه** وشواطىء **الهِلّيسبوندوس** (ἙλλήσποντοϚ) (**الدردنيل**)، وشواطىء البوندوس (البحر الأسود)، وإغريقيا الكبرى (جنوبي إيطاليا)، وجنوب **غاليا** (فرنسا)، وجنوب إسبانيا، ودلتا **النيل** (**نافاكراتيس**) و**الإسكندرية** وشواطىء **فينيقيا**، خاصة بعد حملة **الإسكندر الكبير** على الشرق في القرن الرابع قبل الميلاد. ولم تتمكن اللهجة الذورية من اقتلاعها نهائياً من المناطق الإغريقية التي احتلّها شعبها الغازي، حيث بقيت متجذّرة، ثمّ عادت وسيطرت بعد الحروب الميذية في عصر أثينا الذهبي في القرن الخامس، قرن بيريكلييس (ΠερικλέηϚ)، وفرضت نفسها بفكرها وفلسفتها وأدبها، وليس بقوة السيف كما فعل الذوريون، وأصبحت لغة **أثينا** الرسمية واليونان وكل البلاد الإغريقية. وهي اللغة اليونانية **الأتيكية** المعروفة اليوم **بالكلاسيكية** التي كتب بها معظم

الأدب الإغريقي اليوناني القديم. إنّها اللغة التي كتب بها **إسخيليس وسوفوكليس وأريستوفانيس وسقراط وأفلاطون وكسينوفون وأبقراط وأرسطو وهيرودوتوس**، وقبل هؤلاء جميعاً وغيرهم الشاعران الكبيران **هوميروس وهيسيودوس**. حتى أنّ اللغة الإيبونية أصبحت مرادفاً للغة الإغريقية.

لقد نقل الغرب المؤلفات الإغريقية إلى اللاتينية التي نقل عنها العرب بدورهم أكثر كتب الفكر والفلسفة والعلوم الإيبونية. وبما أنّ الحرف الأول من كلمة **Ionía**' والنسبة إليها **Ioníus**' اللاتينيتين يكتب أحياناً **I** أو **J**، ويلفظ **ياءً** عربية، تصبح كلمة "**إيبونية**" بذلك قريبة اللفظ من "**يونانية**". ومن هنا نقول إنّه ربّما أخذ العرب هذه التسمية من طريق الترجمات الغربية اللاتينية، أو باتصالهم البري المباشر (لأنهم لم يكونوا بحّارة كالفينيقيين والفرس) مع الأغارقة، قبل الإسكندر ومعه وبعده في العصر البيزنطي، إذ بقيت مناطق عديدة من الوطن العربي تحت الاحتلال الرومي (نسبة الى الروم، وهو الاسم الجديد الذي أطلقه العرب بعد الفتح العربي على الشعب الإغريقي أو اليوناني، ولا ندري أيضاً من أين أتوا بهذه التسمية!) حتى الفتح العربي، حيث لاتزال بعض الآثار تشهد حتى اليوم على لغتهم وحضارتهم. ولكن لماذا لم يسمِّ العرب **يونانيا** بدل **يونان**، و**إغريقيا** بدل **إغريق** منعاً للالتباس بين المنسوب والمنسوب إليه، فهذا ما ليس لدينا إجابة عنه.

إنّها مجرّد وجهة نظر في هذا الخصوص، وهي احتمال يشوبه الشك دائماً. فلعلّ المؤرخين والباحثين المختصين يأتوننا بالعلم اليقين، إن تأييداً وإن نقضاً لها، فينتفي شكّنا ويزول تساؤلنا.

على كل حال، كنت أودّ أن أحافظ على تسمية إغريق وأغارقة، على الأقل بالنسبة إلى الحقبة التاريخية الجاهلية التي تسبق العصر الكلاسيكي في القرن الخامس قبل الميلاد، والإبقاء على اليونان واليونانيين بالنسبة إلى الحقبة التاريخية الثانية المتحضّرة الممتدة من العصر الكلاسيكي حتى أيامنا هذه، تطابقاً مع التسميتين اللتين وردتا في النص الفرنسي: la Grèce ancienne و **la Grèce**. وخوفاً أن لا يفهم بعض القراء العرب عنوان كتاب، فيشيحون بوجوههم عنه، خاصة أن كلمة "ميثة" حديثة التداول في اللغة العربية، ولكن لابدّ منها إذ لا يمكن لأي كلمة أخرى أن تؤدي معناها وتفي بغرضها. فهي غير الميثولوجيا التي تعني في اليونانية مجموعة الميثات لشعب أو لحضارة ما وخاصة الحضارة اليونانية. وهي غير الأسطورة وغير الخرافة. فالميثة (le mythe) تروي أحداثاً خرافية خارقة تعود الى الأزمنة الوثنية الغابرة وأبطالها آلهة وأنصاف آلهة وهي غير مرتبطة بأيّ حدث تاريخي، مثل ميثة الأعراق الهيسيوذية موضوع ترجمتنا. بينما الأسطورة (la légende) تتناول أحداثاً تاريخية أبطالها بشر فتطوّرها وتضخّمها المخيّلة الشعبية أو الإبداع الشعري الملحمي، مثل **سيرة بني هلال** أو **سيرة عنترة بن شدّاد** أو *la chanson de Roland* عند الفرنسيين. أمّا الخرافة (la fable) فهي رواية قصيرة جداً، مجازية كاذبة، أحداثها غير

خارقة، وأشخاصها حيوانات بصورة رئيسة، وتحمل في طيّاتها حكمة أو عبرة للإنسان صالحة في كل مكان وزمان، مثل **كليلة ودمنة** لعبدالله بن المقفّع و*les fables de La Fontaine* عند الفرنسيين. إذاً الميثة أو الميثولوجيا هي غير الأسطورة والخرافة. إنّها تلتقي مع الأولى في الأعمال الخارقة وتختلف عنها بنوع الأبطال وفي الأساس التاريخي، وتلتقي مع الثانية بالحدث الخرافي الكاذب وبالمحمول الفكري وتختلف عنها في باقي الأمور.

ولكن هنا أيضاً أتت رغبة الناشر بالتخلّي عن التسمية الإغريقية قليلة التداول في العربية والإبقاء على التسمية اليونانية، توحيداً للمفاهيم في المرحلتين، ومنعاً للخلط بينها والالتباس وبالتالي ضياع القارىء ؛ فكان العنوان الذي صدرت به الترجمة.

وتسهيلاً لمهمّة القارىء في فهم نص الكتاب الفلسفي هذا، الذي تكثر فيه المجازات والمفاهيم بشكلها اليوناني أحياناً، وبشكلها ولفظها الفرنسيين أحياناً أخرى، وكي لا يقع في لبس المعنى وسوء الفهم والضياع بالتالي من جرّاء نقل مفردات وعبارات إلى العربية تختلف مورفولوجيتها ولفظها عن اليونانية، لغة الأصل، وأكثر منها مع الفرنسية، لغة النقل عنها، كان لابدّ لنا من التمهيد بالإيضاحات الآتية:

1 – لقد استعمل الكاتب أسماء يونانية عديدة، منها في صيغتها اليونانية، ومنها بلفظها الفرنسي، ومنها بالاثنين معاً. وقد تتوافق هذه الأسماء في الجنس في اللغتين اليونانية والفرنسية وقد تختلف. فالجنس وكذلك العدد يميَّزان في اليونانية، كما في الفرنسية، بـ **(أل) التعريف**

(article)، الذي يوضع أمام الاسم، ويتغيّر مع تغيّر الحالة الإعرابية. ففي حالة الرفع مثلاً، وهي الأكثر استعمالاً في النص، نقول في اليونانية:□ ὁ للمفرد المذكّر؛ οἱ للجمع المذكّر؛ ἡ للمؤنث المفرد؛ αἱ للمؤنث الجمع. وقد يختلف جنس الاسم اليوناني عنه في الفرنسية وفي العربية، فيقع الالتباس في الإسناد والتابع والعائد (النسبة، الصفات، الضمائر... إلخ)، مثلاً: اسم ἡ ἔριϚ مؤنث في اليونانية، ومعناه في الفرنسية (la discorde ،la lutte) مؤنث أيضاً، ومعناه في العربية (القتال، الشقاق) مذكّر؛ وكذلك اسم ὁ οἶκοϚ مذكّر في اليونانية، ومعناه في الفرنسية (la maison) مؤنث، ومعناه في العربية (منزل)، وهو مذكر. فأيّ جنس يجب اعتماده في ترجمة الكلمة المجازية؟ لقد تبع الكاتب جنس الكلمة اليونانية، وليس معناها الفرنسي، فقال مثلاً: " cette "Éris و" oikos "cet. أمّا في الترجمة فقد اعتمدت جنس المعنى العربي، لعدم معرفة القارىء العربي عامة بجنس الأصل اليوناني ومنعاً للالتباس في الإسناد وسوء الفهم، فقلت مثلاً: هذا "**الإيريس**"، وذلك "**الإيكوس**"، وهذه "**البسيخي**" (النفس)، وتلك "**الذيمونيس**" (الأبالسة)، وهذه "**الذيكي**" (العدالة)، وذلك "**الهيبريس**" (العنف). ولكن هنا أيضاً شاء الناشر أن لا أنقل الى العربية المجازات اليونانية بلفظها العربي كما نقلها الكاتب الى الفرنسية بلفظها الفرنسي، لأن في اليونانية سبعة ألفاظ هي οι ،ει ،υ ،αι ،ι ،η ،ε ، وفي الفرنسية خمسة ألفاظ هي: I، OI، EI، AI، Y تختلف جميعها شكلاً وتتفق لفظاً، ويقابلها في العربية لفظاً وكتابة فقط حرف **الياء**. فإذا ما

توالت هذه الألفاظ في كلمة يونانية أو فرنسية يكون لدينا في نقل لفظها العربي سلسلة من **الياءات** يصعب قراءتها وفهمها، مثل في: **ثيي** (θεοί) (آلهة)، أو **هيميثيي** (ἡμίθεοι) (أنصاف آلهة).

2 – إنّ مورفولوجيا الاسم في اليونانية متنوّعة كثيراً، كما في العربية، وخلافاً للفرنسية. ففي الفرنسية لدينا صيغتان وحيدتان للاسم، المفرد والجمع، لا تتغيّران مهما كان إعرابهما. بينما في اليونانية، فإن للاسم اثنتا عشرة صيغة حسب إعرابه، خمس للمفرد وخمس للجمع واثنتان للمثنّى؛ وهذه الصيغ تختلف باختلاف آخرها زيادة أو تبديلاً. وكذلك لدينا في العربية أربع عشرة صيغة، ست للمفرد وست للجمع واثنتان للمثنّى في حالات الرفع والنصب والجر والتنوين. ولقد وردت في النص أسماء يونانية مستعملة مجازياً، في شكلها اليوناني أو في لفظها الفرنسي، في أكثر من صيغة. فكما يدخل على الكلمات المعربة في اللغة العربية حروف تزاد في أوّلها، أو في آخرها، أو في متنها، فتغيّر في وظيفتها ومدلولها، فكذلك في اللغة اليونانية، وللغرض نفسه، تزاد الكلمات المعربة في أوّلها (préfixe) وفي آخرها (suffixe) وفي متنها (infixe). والأسماء اليونانية الواردة في الكتاب هي، بصورة عامة، في صيغة الرفع، وبالتالي تنتهي، بصورة عامة، في المفرد بِـ ος للمذكّر، وبِـ η أو α للمؤنث؛ وفي الجمع بِـ οι للمذكّر، وبِـ αι وأحياناً ες للمؤنث.

3 – لمّا كان في ترجمتنا الكثير من الكلمات اليونانية المنقولة إلى الفرنسية بلفظها الفرنسي وليس بمعناها، كان علينا مجاراة الكاتب

في النقل فننقل اللفظ اليوناني؛ ولكن بدل نقله من اللفظ الفرنسي اللاتيني، آثرنا نقله من اللفظ االيوناني الأصلي، أوّلاً احتراماً وأمانة لهذا اللفظ الأصيل الصحيح، وثانياً لما يوجد من تشابه وتطابق أحياناً ومطاوعة في النطق بين اللغتين اليونانية والعربية، رغم انتسابهما إلى مجموعتين لغويتين مختلفتين، الهندو - أوروبية والساميّة، أكثر ممّا هو بين اليونانية والفرنسية المنتميتين إلى مجموعة لغوية واحدة. فالأبجدية اليونانية مؤلفة من 24 حرفاً أو صوتاً. وجميع هذه الأصوات لها مقابلها في الأبجدية العربية ما عدا حرفين، **الأول** حرف **B** أو **β** الذي يلفظ عند اليونانيين مثل الحرف الفرنسي **V**، ويلفظه الفرنسيون نشازا **باءً**، مع أنّ حرف **V** موجود في لغتهم، وإذا كان العرب قد نقلوا اللفظ نفسه في ترجماتهم من الفرنسية واللغات اللاتينية فلا يُلامون في ذلك، أوّلاً لأنّهم لا ينقلون من اللغة الأصل، وثانياً لأنّ هذا الحرف غير موجود في لغتهم، وقد نقلناه نحن في ترجمتنا **فاءً**؛ والثاني حرف **π** أو **Π** الذي يلفظ كحرف **P** الفرنسي ونقلناه إلى العربية **باءً**.

بينما هناك خمسة ألفاظ يونانية غير موجودة في اللغة الفرنسية: حرف γ أو Γ الذي يقابل حرف "**غين**" العربي، وحرف δ أو Δ الذي يقابل الحرف "**ذال**" العربي، وحرف θ أو Θ الذي يقابل الحرف "**ثاء**" العربي، وحرف χ أو **X** الذي يقابل حرف "**خاء**" العربي، واللفظ الخامس لا يتمثّل بحرف أبجدي، إنّما بفاصلة صغيرة بهذا الشكل (ʽ) فوق الحرف الصوتي (voyelle) المبتدئة به الكلمة اليونانية. إننا نعلم أنّ كلّ كلمة يونانية مبتدئة بأحد الحروف الصوتيّة السبعة: ω، υ ، ο،

ι، η، ε، α، يجب أن يحمل فوقه إحدى الفاصلتين: الأولى وتسمّى الناعمة (esprit doux) وتُرسم هكذا (ʼ) فوق الحرف مثل الضمّة العربية، وليست لها أي وظيفة دلالية أو لفظية (مثل همزة الوصل)؛ والثانية، وتسمّى القاسية (esprit rude)، وتُرسم بعكس الأولى (ʽ) فوق الحروف المذكورة وحرف ρ، ولها وظيفة لفظية فقط (مثل همزة القطع)، ويقابلها لفظاً حرف الـ "هاء" العربي، وينقلها اللاتينيون عامة والفرنسيون خاصة بحرف **H** من دون إمكانية لفظه. ومن هنا كان مثلاً لفظ كلمة ʽAδης "هاديس"، وكتبت بالفرنسية "hades"؛ وكلمة ʽΥβριϚ "هيبريس" "hybris"؛ وكلمة ʽΟμηροϚ "هوميروس" "homère"؛ وكلمة δΙκη ذكي" "dike"؛ وكلمة γ ῆ "غي" "ghe"؛ وكلمة ΧάριϚ "خاريس" "charis"؛ وكلمة θάνατοϚ "ثاناتوس" "thanatos".

وهناك لفظ يوناني سادس، موجود في الفرنسية، يحترمه الفرنسيون أحياناً، وغالباً لا يحترمونه، هو لفظ حرف **الإبسيلون** υ الذي يلفظ حتماً **F** أو **V** إذا وقع بعد حرف α أو ε: αυ، ευ أي **أف**، **إف**. مثلاً: في كلمة Ἐυαγγέλλιον "**إفانغيليون**"، التي تعني الإنجيل، احترم الفرنسيون اللفظ اليوناني فقالوا **evangile**، ولم يحترموه في كلمة أرخميدس الشهيرة: εὖρικα "**إفريكا**" = **وجدتها**، التي قالها عندما اكتشف قانون طفو الأجسام داخل المياه. فهي ترد في كتاباتهم عامة **eureka**، وليس **evrika**. ويلفظون ταύτα = نفس الأشياء "توتا" (tauta) بدل "تافتا" (tafta)؛ وαὐτόϚ = هو ذاته، "أوتوس" بدل

"أفتوس"؛ و θαῦμα = آية (الواردة في النص)، "**توما**" بدل "**ثافما**". كم الفرق شاسع بين اللفظين!!... إلخ.

وهناك أيضاً بعض الخصوصيات في اللفظ اليوناني أوردتها في لفظها العربي في ترجمتي. منها حرف الـ "**دال**"، غير الموجود في اليونانية، ويعوّض لفظه بالحرفين اليونانيين المتلاصقين هكذا ▯ **ντ**= **د** ، مثل كلمة **μαντια** = ألوهيّة، التي تلفظ "**مانديا**" وليس "**مانتيا**". كما أنّ الحرف اليوناني **γ** (غمّا) يلفظ **نوناً** إذا سبق مباشرة حرف γ آخر، أو حرف κ أو χ أو ξ؛ فنلفظ مثلاً αγγελοϹ = ملاك "أنغيلوس"، و ἀνάγκη = ضرورة "أنانكي"، و λαγχάνω = حصل "لانخانو"، و δφίγξ = أبو الهول "سفينكس".

4 – لقد أورد الكاتب بعض الكلمات والعبارات، وأحياناً جملاً يونانية، في المتن والحواشي، دون إعطاء معناها، أو أنّه فسّر بعضها في فقرات لاحقة، ولكن بعد أن يكون القارىء قد ارتبك وأجهد نفسه في إدراكها، وربّما امتنع عليه أحياناً. وفي هذه الحالة، اضطررت إلى ترجمة كلّ ما هو غير مترجم الى الفرنسية في النص وفي الحواشي، إمّا مباشرة في مكانه، وإمّا في حواشي خاصة بالمترجم، وذلك لإبقاء القارىء على سكّة الفهم والمتابعة.

5 – إنّ الحروف الصوتية (voyelles) اليونانية **ε - η - ι - υ** والمصوّتات المزدوجة οι، ει، αι تتمثّل جميعها كتابة في العربية بحرف العلّة "ي" كما في كلمة **Φοινίκη** = **فينيقيا**؛ وكذلك بالنسبة إلى الحرفين الصوتيين **o**، **ω** والمصوّت المزدوج **ου** التي يقابلها جميعاً

في الكتابة العربية حرف العلّة "و"، كما في κορη = **فتاة**، التي تلفظ وتكتب "**كوري**"، وκοροι = **فتيان**، التي تلفظ وتكتب "**كوري**" أيضاً، وκοραι = **فتيات**، التي يختلف لفظها، ولكن تتطابق كتابة مع سابقتيها "**كوري**". فقد نستطيع التمييز لفظاً بين صوت وصوت، وأمّا كتابة فلا. لذلك اقتضت الإشارة، كي لا يعتقد القارىء أنّ حرف "**الياء**" أو حرف "**الواو**"، الواردين في الكتابة اللفظية للكلمات اليونانية أو الفرنسية يعود كلّ منهما، بالضرورة، إلى صوت واحد، بل، غالباً، إلى أكثر. وفي حال وقوع التباس من هذا القبيل، وضّحنا ذلك في حواشي المترجم، أو أرجعنا القارىء إلى هذه المقدّمة.

6 – من المشاكل التي تعترض المترجم، تعريف الكلمات الأجنبية المستعملة مجازاً أو تفسيراً، أو وصلها بالحروف السابقة أو بالضمائر اللاحقة، خاصة إذا كانت الطباعة لا تلجأ إلى التوضيح باللون أو بالشكل، فنضطرّ عندئذ إلى تجريد الكلمة، أو فصلها عنها، وإلاّ تنكّرت للقارىء هويتها والتبست عليه وضلّ وزاغ عن المقصود. في مثل هذه الحالات اضطررنا إلى استبدال اللفظ العربي للكلمة اليونانية بمعناها، فقلنا مثلاً: **عدالتهم** عوض "**ذيكهم**" و**نفسه** عوض "**بسيخه**".

7 – بالنسبة إلى نقل أسماء العلم، وهي كثيرة في ترجمتنا، وتكاد تكون كلّها يونانية، نقلناها عن أصلها اليوناني، ما عدا تلك التي أصبحت معروفة كثيراً في التداول، وهي منقولة عن لفظها الفرنسي أو اللاتيني، لسوء الحظ، وليس عن اليونانية، لغة الأصل، فتركناها على

حالها مثل: **سقراط** و **أبقراط** **وأفلاطون وأرسطو**... إلخ. وهنا لابدّ لنا من التعبير عن الأسف والشعور بالأسى أحياناً، أن لا يكون العرب قد ترجموا مباشرة عن النصوص اليونانية الأصلية، وأن لا يكونوا نهلوا العلوم والمعارف والفلسفة والحضارة من ينابيعها، وخلت ترجماتهم من اللكنة الأعجمية في اللفظ، ، فأتوا بـ "**بيار**" بدل "**بطرس**"، وبـ "**بول**" بدل "**بولس**"، وبـ "**مارك**" بدل "مرقس"؛ كما يحاولون اليوم إحلال "**فينيسيا**" محل "**فينيقيا**"، و"سيسيليا" محل "**صقلّيا**"... إلخ.

8 – منعاً للخلط في الألوهية مع الديانات السماوية الموحدة، واحتراماً لوحدانية الألوهية وعدم الوقوع في الشرك، وإن شكلاً، حصرنا النسبة المفردة "**إلهي**" و"**إلهية**" بالإله الواحد لهذه الديانات: تدبير إلهي وعناية إلهية ؛ ونسبة الجمع "**آلهي**" و"**آلهية**" لأحد آلهة أو لآلهة اليونانيين أو غيرهم من الوثنيين: تدبير آلهي وقدرة آلهية.

وقبل أن أختم كلامي لابدّ لي من القول إنّي حاولت أن أكون أميناً للكاتب، إلى أقصى حدود الأمانة، على الرغم من بعض التدخل للناشر في إضافة بعض الترجمات لكلمات وعبارات يونانية تركها الكاتب من دون ترجمة وفي استبدال لفظ بعض المجازات والأسماء بمعانيها، والذي أتى على الشكل ولم يتناول المضمون بالمطلق، فنقلت رسالته إلى القارىء كما هي كاملة، بأدقّ معانيها، متتبعاً الفيلسوف بفكرته وتعرّجاتها، بتفاصيلها ومفاصلها وحتى فواصلها، وربّما سيؤخذ عليّ حرفيّة في الترجمة، فلا بأس في ذلك. فبرأيي، ليست الحرفية، إذا صحّ التعبير، عيباً عندما تكون دقّة وصحّة وصدقاً وأصالة، والنصّ

يحمل فكراً وعلماً لا يجوز التصرّف بهما. والترجمة هذه إما أن تكون هكذا أو أن لا تكون. ولكنّ ذلك ليس بالطبع على حساب الأسلوب. إذ إن لكلّ لغة أسلوبها ونظامها وطريقتها، خاصة وأنّ اللغتين تنتميان إلى مجموعتين لغويتين مختلفتين، هما الهندو - أوروبية والساميّة، والتطابق أو التوافق بينهما، في الصرف والنحو والمجازات والأسماء اليونانية ونقل لفظها من اليونانية إلى الفرنسية ثمّ الى العربية، عمل صعب دونه عوائق بيّناها في سابق كلامنا؛ وسيتثبّت القارىء بالذات من حقيقة ذلك. وقد حاولت أن أكون أكثر التصاقاً، بالنسبة إلى نقل لفظ الأسماء (علم وجنس) والكلمات والعبارات، باللغة اليونانية المصدر التي يختلف لفظها عن الفرنسية منه عن العربية، وهذا ربّما سيكون مأخذاً آخر عليّ، لأنّ العرب تداولوا اللفظ الفرنسي اللاتيني واعتادوا عليه، وإن كان أحياناً متنكراً لأصله وكأنّه ليس هو. أعود فأقول لا بأس في ذلك؛ أردت أن أكون أميناً، كلّ الأمانة، بنقل الرسالة، مع اقتناعي الكلّي بالقول الإيطالي: traduttore، traditore، (أنت مترجم، أنت خائن!). والله ولي القصد والتوفيق.

جورج رزق

مقدمة طبعة 1985

لقد مرّ عشرون عاماً على ظهور كتاب **الميثة والفكر عند اليونانيين** الذي دشّن، في فرنسا، أبحاث علم النفس التاريخي في اليونان، والذي كان قد نشره، سنة 1965، فرانسوا ماسبيرو (F. Maspero) في المجموعة التي يديرها بيار فيدال ناكيه.

وقد أعادت مجموعة ماسبيرو الصغيرة، في عام 1971، نشر الكتاب بحلة جديدة في جزءين، منقحاً ومضافاً إليه، ما أضفى عليه بعض الحداثة، فأعيد طبعه تسع مرات (ثلاثاً في النشر الأول وستاً في الثاني)، وأمن استمراريته طيلة العشرين عاماً هذه.

كنت قد تمنّيت، في مقدّمة طبعة سنة 1965، أن لا يبقى عملي معزولاً، وأن تتكاثر، في الطريق التي شقّها المستغرق لويس جرني (Louis Gernet) والعالم النفسي إينياس مايرسون (I. Meyerson)، الأبحاث المخصصة للتاريخ الداخلي اليوناني، ولتنظيمه الذهني، وللتّغيّرات التي طرأت، منذ القرن الثامن حتى القرن الرابع قبل الميلاد، على مجمل نشاطاته ووظائفه النفسية: إطاري المكان والزمان، والذاكرة،

والمخيلة، والشخص، والإرادة، والممارسات الرمزية واستعمال الإشارات، وطرائق الاستدلال، وطبقات الفكر. وقد تحققت أمنيّتي، وأستطيع ذكر الكثير من أسماء العلماء الذين أكملوا المسيرة بتألق. وفي الوقت الذي أكتب فيه، حصلت الإناسة التاريخية اليونانية على حق المواطنية في الدراسات الكلاسيكية كما عند المؤرخين وعلماء الاجتماع والإناسيين والمهتمين بالتقارنية.

وتأتي الطبعة الحالية، بجزء واحد، لتعيد الارتباط مع الأولى بإضافة ثلاث مساهمات، كتبت منذ ذلك الحين ورأيت أنّها تفرض نفسها.

أما وجود الدراسة المخصصة لميثة* الأعراق الهيسيوذية (hésiodique) في الكتاب، فهو، إلى حدّ ما، أمر بديهي، فقد استخدمتُ رواية هيسيودوس**، بداية، مثلاً لأظهر ما كان يمكن، وما كان يجب أن يكون، بنظري، التحليل البنيوي لنصّ ميثي.

وفي الطبعة الثانية كنت قد شكلت رداً على الاعتراضات التي أثارها هذا البحث من أحد فقهاء اللغة. فقد رأيت نفسي منقاداً، هذه المرّة، على طريقة فكتور غولدزشميت (Victor Goldschmidt) الذي تأثرت به من دون أن أتبعه كلياً، والذي عاد في كتاباته الأخيرة إلى تحاليلنا الخاصة ليشرح مشكلة التفسير البنيوي بكل عموميتها بتاريخ الفكر، إلى التفكير، بدوري، حول عملي الخاص، والتساؤل حول الطريقة التي على

---

* راجع مقدمة المترجم.

** شاعر يوناني عاش في القرن الثامن قبل الميلاد.

الناقد العصري، إذا أراد أن يموضع بدقة ما يسميه غولدزشميت "توايا المؤلف"، أن يتّبعها ليجمع أو يلاقي بين التحليل البنيوي والمنظور التاريخي. وفي حالة ميثة الأعراق، قادتني المعطيات الجديدة التي أتى بها علم الآثار والمتعلقة بظهور وتطوّر عبادة الأبطال خلال القرن الثامن، إلى إعادة النظر بتحليلاتي السابقة وتعديلها في نقاط رئيسة.

ولا حاجة إلى الإضافة أنه، في أثناء ذلك، طبّق كثير من العلماء بنجاح طريقة التحليل البنيوي، في فرنسا وغيرها، في كثير من الميثات الأخرى أو مجموعات ميثية يونانية، وأخصّ بالذكر مارسيل دتيان (Marcel Detienne). وإذا كان عليّ الآن أن أختار، بين كتاباتي الخاصة، المثل الأكثر تعريفاً بأصول التحليل، لعدت، طوعاً، إلى ميثة بروميثيوس (Prométhée)، كما عرضتها أولاً في كتاب *Mythe et société* (ميثة ومجتمع)، ثمّ، وبشكل أدق ومفصّل، في كتاب *La cuisine du sacrifice en pays grec* (مطبخ الأُضحية في بلاد اليونان) بعنوان *À la table des hommes* (إلى مائدة البشر).

والدراسة الثانية التي تشير، في النحت اليوناني، إلى الانتقال من جهد تصوير اللامرئي إلى فن تقليد الظاهر، تكمل مباشرة الفصل الذي يتناول الفئة النفسية للـ "صنو" و"التمثال الضخم" (double et du le kolossos)، أو بالأحرى تنيره بجعل طموحاته وقيمته أكثر وضوحاً. إنّها تثبّت الحيّز الذي تشغله فئة الصنو في التبدّل الذهني الذي يقود إلى ولادة الصورة بمعناها الحقيقي في الثقافة اليونانية للقرن الخامس: ننتقل من **الإيذولون** (eidolon)، صنو طيفي، وجود دنيوي لواقع

ماورائي، إلى **الإيذولون**، حيلة تقليدية، خدعة، حسب مفهوم أفلاطون. وهذان النصّان يكوّنان جزءاً لا يتجزّأ مع دراسة أخرى، نشرت بداية في (*Journal de psychologie*) تحت عنوان: "Imitation et apparence dans la théorie platonicienne de la mimesis" (تقليد وظاهر في النظرية الأفلاطونية للتقليد) أعيد نشرها في:Religions"، Histoires ، Raisons" (مجموعة ماسبيرو الصغيرة، 1979)، في فصل "Apparence d'images" (مظهر صور). وإني آمل أن أجد، ذات يوم، الفرصة للعودة، بإسهاب أكثر، إلى هذه المسألة التي أحبّها وكرّست لأجلها القسم الأكبر من تعليمي في كوليج دو فرانس (Collège de France).

تأتي الإضافة الأخيرة حول أصول الفلسفة لتلخّص مسيرة الجزء الأخير من الكتاب: "من الميثة إلى العقل" (*Du mythe à la raison*)، بعد توضيحها وإجراء تغيير بسيط في توجّهها.

هناك، في هذا الوصف للإنسان اليوناني ولمغامراته الداخلية، حيث حتى الذي يبدو كأنه أكيد، وأنا أعرف ذلك جيداً، هو مؤقت، فراغات وبياضات. وقد حاولت، في ما بعد، وفي غير مكان، ملء بعضها. كذلك الأمر بالنسبة إلى الإرادة التي لم أتطرّق إلى دراستها في هذا الكتاب بل في كتاب *Mythe et tragédie* **(ميثة ومأساة)** (ماسبيرو، مجموعة "Textes à l'appui" (مؤيدة بنصوص) جزء 1: 1972) الذي نشر بالتعاون مع بيار فيدال ناكيه، والذي بيّنت فيه كيف

ترتسم، من خلال المأساة الأتيكية(*) في القرن الخامس، الصور الأولى، التي لاتزال خجولة، للإنسان العامل، السيّد والمسؤول عن أفعاله، والمتمتّع بالإرادة. ثمّ أعيد تناول المشكلة، من وجهة نظر أعم، في المقال "Catégories de l'agent et de l'action en Grèce ancienne" (فئات العامل والعمل في اليونان القديم)، الموجود في مجلّد "Religions، Histoires، Raisons".

من الميثة إلى العقل: هذان هما، بنظرة شاملة، الحدان اللذان كان الفكر اليوناني يتلاعب بمصيره بينهما، في نهاية هذا الكتاب. ومنذ ذلك الحين، حاولت، في بحث مشترك مع مارسيل ديتيان حول الـ "**ميتيس**" (métis)، الحيلة، أن أتتبّع تبدّلات هذا الشكل الخاص ذي النمط اليوناني القوي، والذكاء الداهي المكوّن من احتيال، ومهارة، ومكر، وخداع، وشطارة في كل الميادين: فكر عملي، على تخاصم مع العائق، يواجه عدواً في امتحان قوّة تبدو نتيجة حاسمة وغير أكيدة في آن. هذه الحيلة جلبت لإنسانها المتبصرّ، والخبير بآلاف الألاعيب، النجاح حتى عندما كان يبدو مستحيلاً. هذا الذكاء المرتبط بالعمل يتقن قواعد اللعبة، أهدافها، ونماذجها العملانية الخاصة. ومنذ العصور الأولى حتى العصر الهلينستي، ترسم الـ "**ميتيس**" في الثقافة اليونانية، جنباً إلى جنب أو على هامش المعارف النظرية الكبرى والفلسفة، خطاً

(*) الأتيكية: نسبة إلى أتيكي شبه الجزيرة اليونانية حيث تقع أثينا العاصمة. وتعني هنا اليونانية.

قوياً مطرداً. وهذه الـ "ميتيس" اليونانية لسان حال بطلها عوليس** (Ulysse)، سواء نعتناها بالغش، أو بالمكر، أو بالمهارة، أو باللباقة أو بالدراية فهي تتبع طريقاً ليست إلا لها، وأميل اليوم إلى الاعتقاد أنّها لا تعود كلياً للميثة، ولا للعقل تماماً.

أقدّم جزيل شكري إلى فرانسوا ليساراغ (François Lissarague) الذي صحّح وأكمل فهرس هذه الطبعة.

جان بيار فرنان

** وفق الميثولوجيا، بطل يوناني كبير، صاحب فكرة حصان طروادة في إلياذة هوميروس، كما تشكل عودته إلى موطنه موضوع **الأوذيسة** للشاعر ذاته.

مدخل

إذا اخترنا أن نجمع في مجلد واحد دراسات تبدو مواضيعها كأنها مختلفة، فذلك أننا اعتبرناها أجزاء بحث واحد. فمنذ عقد من الزمن ونحن نجهد أنفسنا لنطبّق في المجال اليوناني أبحاث علم النفس التاريخي التي يُعد إ. مايرسون باعثها[1] في فرنسا. ومادة دراساتنا هي المستندات التي يعمل عليها الاختصاصيون، مستغرقو ومؤرّخو العصور القديمة؛ أمّا منظورنا فهو مختلف. فسواء أتعلق الأمر بالأحداث الدينية (ميثات، كتب طقوس، تمثيلات مصوّرة)، أم بالفلسفة، أم بالعلم، أم بالفن، أم بالمؤسسات الاجتماعية، أم بالأحداث التقنية والاقتصادية، فنحن نعدّها دائماً كأعمال من صنع البشر، كتعبير عن نشاط ذهني منظّم. ومن خلال هذه الأعمال، نبحث عمّا كان الإنسان ذاته، ذاك الإنسان اليوناني القديم، الذي لا يمكن فصله عن الإطار الاجتماعي والثقافي الذي هو خالقه ومنتجه على السواء.

[تجدر الملاحظة إلى أن جميع الهوامش المتسلسلة هي من أصل الكتاب، أما الهوامش المصحوبة بـ إشارة (*) فهي من وضع المترجم].

(1) Ignace Meyerson, *Les fonctions psychologiques et les oeuvres* (Paris: J. Vrin, 1948).

إنّها عملية صعبة بطابعها غير المباشر بالضرورة. ويحتمل، فضلاً على ذلك، أن لا تُقبل دائماً بصورة جيّدة. فالاختصاصيون لهم مشاكلهم وتقنيّتهم الخاصة، بمواجهة النصوص، والمستندات المصوّرة، والوقائع التي ينبغي أن نستند إليها نحن بالذات؛ وغالباً ما تبدو دراسة الإنسان ووظائفه النفسية غريبة عن مجالهم. ويجد علماء النفس والاجتماع أنفسهم، بالتوجه الحالي لأبحاثهم، شديدي الارتباط بالعالم المعاصر لدرجة لا تسمح لهم بالاهتمام بعصور كلاسيكية قديمة، يتركونها لفضول الإناسيين الذي أصبح، بنظرهم، من الماضي.

وإذا كان هناك تاريخ للإنسان الداخلي مرتبط بتاريخ الحضارات، فينبغي علينا إعادة كلمة السر: "Back to the Greeks" (عودوا إلى اليونانيين)، التي كان يطلقها ز. باربو (Z. Barbu)، لبضع سنوات خلت، في Problems of Historical Psychology[2] (مشاكل علم النفس التاريخي). فالعودة إلى اليونانيين، بمنظور علم النفس التاريخي، تبدو لنا، فعلاً، فارضة نفسها لأسباب عديدة. السبب الأول عملي. فالتوثيق المتعلق باليونان هو، في الوقت نفسه، أكثر اتساعاً، وأكثر تنوّعاً، وأفضل إعداداً من باقي الحضارات. ثمّ التاريخ الاجتماعي والسياسي، والتاريخ الديني، وتاريخ الفن والفكر، إنجازات عديدة، مكينة، دقيقة، بمتناولنا دائماً. تضاف إلى هذه الميزة براهين

---

[2] Zevedei Barbu, *Problems of Historical Psychology* (London: Routledge, 1960).

أساسية. فالانجازات التي حققها اليونان "مختلفة" عن التي تكوّن عالمنا الفكري إلى درجة كافية لتغريبنا عن ذاتنا، وإعطائنا، مع الإحساس بالمسافة التاريخية، الشعور بتغيّر في الإنسان. وهي، في الوقت نفسه، ليست غريبة عنّا مثل غيرها، وقد انتقلت إلينا من دون قطع صلة، فضلاً على أنّها حيّة في تقاليدنا الثقافية التي لم نتوقف عن الارتباط بها. والإنسان اليوناني، وإن كان بعده عنّا يشكل استحالة دراسته كموضوع وموضوع آخر، لا تنطبق عليه، بدقة، فئاتنا النفسية الحالية، فهو قريب منّا ونستطيع الاتصال به من دون عوائق كثيرة وفهم اللغة التي يتكلمها في أعماله، والوصول، من وراء النصوص والوثائق، إلى المضامين الذهنية، وأشكال الفكر والإحساس، وطرائق تنظيم الإرادة والأعمال، وبالاختصار هندسة للفكر.

وأخيراً، هناك سبب يوجّه مؤرخ الإنسان الداخلي نحو العصور القديمة الكلاسيكية. ففي فترة عدة قرون، عرف اليونان، في حياته الاجتماعية وفي حياته الفكرية، تحوّلات حاسمة: ظهور المدينة والحق، وارتقاءً فكرياً ذا نمط عقلي عند الفلاسفة الأوائل، وتنظيماً تدرّجياً للمعرفة في مجموعة من العلوم الوضعية المتميّزة: أنطولوجيا، رياضيات، منطق، علوم الطبيعة، الطب، الأخلاق، السياسة، خلق أشكال جديدة للفن، الطرق المختلفة للتعبير عن حاجة تثبيت صحة مظاهر التجربة البشرية المجهولة حينئذ: الشعر الغنائي والمسرح المأسوي في فنون اللغة، النحت والرسم المعتبران تصنّعاً مقلّداً في الفنون التشكيلية.

هذه التجديدات، في الاتجاهات كلها، تدل على تغيّر في الذهنية إلى درجة نرى معها شهادة ولادة الإنسان الغربي، والبروز الحقيقي للفكر، في نقرّ لهذه الكلمة من قيم. ولا تهم التحوّلات، واقعياً، مناهج الذكاء أو آليات التحليل وحدها. فمن الإنسان المتديّن (homoreligious)، في الثقافات الغابرة إلى هذا الإنسان، السياسي والعاقل، حسب تحديدات أرسطو، يقحم التبدّل الإطارات الكبرى للفكر ومجمل الوظائف النفسية: طرق التعبير الرمزي، استعمال الإشارات، والزمان، والمكان، والسببية، والذاكرة، والمخيّلة، وتنظيم الأعمال، والإرادة، والشخص، وكل هذه الفئات الذهنية توجد متحوّلة في بنيتها الداخلية وتوازنها العام.

لقد جذب موضوعان أكثر من غيرهما انتباه المستغرقين على مدى آخر نصف قرن: انتقال الفكر الميثي إلى العقل والبناء المتدرّج للشخص. وقد تناولنا هاتين المسألتين بصورة متفاوتة. **فالأولى** موضوع دراسة شاملة. أما بالنسبة إلى **الثانية**، فقد اكتفينا بالمظهر الخاص. ولكن يبدو لنا ضرورياً، تجنّباً لسوء الفهم، تحديد موقفنا في كل منها. وبعنونتنا الدراسة التي نختتم بها هذا الكتاب "من الميثة إلى العقل"، لا ندّعي معالجة الفكر الميثي بشكل عام، كما أننا لا نقبل بوجود فكر عقلي غير قابل للتغيير، بل نؤكد بالعكس أنّ اليونانيين لم يبتدعوا العقل، إنّما ابتدعوا عقلاً، مرتبطاً بسياق تاريخي، ومختلفاً عن عقل

إنسان اليوم. كما أنّه توجد، بحسب اعتقادنا، في ما يسمّى بالفكر الميثي، أشكال مختلفة، ومستويات عديدة، وطرائق تنظيم وما يشبه أنماط منطق مختلفة.

وفي الحالة اليونانية، يبدو لنا أنّ التطوّر الفكري، من هيسيودوس إلى أرسطو، يسلك طريقين: في الأولى، يقوم تمييز واضح، بين عالم الطبيعة والعالم البشري وعالم القوة المقدسة المختلطة إلى حدّ ما، والمتقاربة بالمخيّلة الميثية التي تارة تخلط بين مختلف المجالات، وتارة أخرى تعمل على الزلق من صعيد إلى آخر، وطوراً تقيم بين كل قطاعات الواقع تطابقات نظامية. وفي الثانية ينزع الفكر "العقلي" إلى حذف هذه المفاهيم المتنافرة وذات الحدّين التي تمارس في الميثة دوراً مهماً، ويرفض استعمال الاتحادات بالتباين، ومزاوجة وتوحيد الأضداد، والتقدم بانقلابات متتالية، ويبعد، باسم مثال عدم التناقض والتواطؤ، كل طريقة استدلال تنبثق من الغامض والملتبس.

وفي هذا الشكل العام يكون لاستنتاجاتنا طابع المؤقت. إنّها تهدف بخاصة إلى وضع خطّة بحث، وتستعين بدراسات أكثر حصراً ولكنّها أدقّ: هذه الميثة عند هذا المؤلف، وتلك مجموعة ميثية، مع كل بدائلها، في مختلف التقاليد اليونانية. وحدها البحوث المحسوسة التي ترسّخ تطور المفردات، والنحو، وطرائق التأليف، واختيار المباحث وترتيبها، منذ هيسيودوس وفيريكيذس* (Pherecyde) حتى ما قبل السقراطيين، سمح بتتبع تحوّلات الارادة الذهنية وتقنيات الفكر،

---

* فيلسوف إيبوني من القرن السابع قبل الميلاد.

والإجـراءات المنطقيـة. وبهـذا المعنـى ينبغـي قـراءة دراسـتنا الختاميـة استناداً إلى افتتحنا بـه هذا الكتاب: عندما دفعنا بالتحليل البنيوي للميثة الخاصـة، ميثة الأعراق الهيسيوذية، أبعد ما يمكن، أردنا وصـف شكل الفكر غير المتماسك، ولكنّ حركته وصرامته ومنطقه لها كلها طابعها الخـاص، وهـو البنـاء الميثـي المرتكـز، فـي مخطّطـه الشامل كمـا فـي تفاصيل مختلف أجزائـه، علـى التوازن وضـغط المفاهيم المتنـافرة. وفـي هـذا المنظـور للميثـة، تعبّـر هـذه المفـاهيم عـن تنـافر القـوى المقدّسـة، المتضـادة والمتحـدة فـي الوقـت نفسـه. وهكذا نجـد فـي عمـل هيسيودوس "مثالاً" لفكر يُعد، بالنسبة إلى كثيرين، قريباً من المثال الذي بدى لنـا، تحـت شـكل الثنــائي هيـستيا – هيـرمس (Hestia-Hermes)، يحكـم التجربة الدينية الأقدم التي أعطت اليونانيين مساحة وحركة.

قد ينـدهش القـارئ أن لا نكـون قـد أفـسحنا مجـالاً أكبـر، فـي اقتصاد هذا الكتاب، لتحليل الشخص. ولكن، في الواقع، إذا كان هنـاك من مجـال انقاد إليـه المستغرقون، فـي مجرى بحـوثهم، لتنـاول المشاكل النفسية، فهـو مجـال الشخص. فمنذ الإنـسان الهوميري، الفاقد الوحـدة الواقعيـة والعمـق النفسـي، والمخـروق بالانـدفاعات الفجائيـة والإلهامـات المحسوسة كأنها ربّانية وغريبة نوعاً ما عنه وعن أعماله، حتى الإنسان اليونـاني فـي العـصر الكلاسـيكي، تبـدو تحـوّلات الـشخص مدهـشة. فاكتـشاف البعـد الـداخلي للـذات، والابتعـاد عـن الجـسد، وتوحيـد القـوى النفـسية، وظـهور الفـرد، أو، علـى الأقـل، بعـض القـيم المرتبطـة بـالفرد

على أنه كذا، وتقدّم معنى المسؤولية، والتزام أدق من الفاعل بأفعاله، هذه التطورات كلها عند الشخص كوّنت، لدى الاختصاصيين، موضوع أبحاث ونقاشات تتعلق بشكل جدّ مباشر بعلم النفس التاريخي. وإذا لم نشأ تقييماً شاملاً للموضوع فذلك ليس فقط لأنّ عالِماً نفسياً حاول ذلك قبلنا. إنّه ز. باربو الذي عرض، بمنظور قريب لمنظورنا، ما يسمّيه: The Emergency of Personality in the Greek World (بروز الشخصية في العالم اليوناني)[3]. فمع قبولنا لكثير من تحليلاته ونصحنا للقارىء بالعودة اليها، لا نعفي أنفسنا من التعبير عن نوعين من التحفظ تجاه استنتاجاته. **الأول** أنّ الكاتب يبدو لنا أنه يضغط الأشياء قليلاً في المشهد الذي يصوّره عن تطور الشخص: بسبب عدم اهتمامه بكل فئات المستندات، وخاصة بسبب نظرته اليها من كثب، فإنه يفسّرها أحياناً بمفهوم عصري زائد يضفي على الشخص اليوناني بعض السمات التي، حسب رأينا، لن تظهر إلاّ في عصر أكثر حداثة. **والثاني** أن دراسته، رغم أنّها قائمة من وجهة نظر تاريخية، ليست حرّة من كل اهتمام معياري. فبالنسبة إلى ز. باربو، اكتشف اليونانيون الشخص الحقيقي: ببنائهم الكائن الداخلي على التوازن بين سياقين نفسيين متناقضين، من جهة "التفرّدية" التي تحقق حول مركز وحيد اندماج القوى الداخلية للفرد، ومن جهة أخرى "العقلنة" التي تدمج الأفراد في نظام أعلى (اجتماعي، كوني، ديني)، يكون اليونانيون قد أنجزوا الشكل الكامل للشخص، نموذجه. والحال أنّ الاعتراضات التي يبدو أنّ

---

[3] المصدر نفسه، الفصل الرابع، ص 69-144.

أعمال بعض المستغرقين تثيرها، من وجهة نظر نفسية، تأتي من حيث أنهم يجهلون، على السواء، تعقيد الفئة النفسية عند الشخص، ونسبيتها التاريخية. وباعتبارهم الشخص شكلاً تاماً يمكن إعطاؤه تحديداً بسيطاً وعاماً، ينزعون أحياناً إلى قيادة بحثهم كما لو كان الأمر يتعلق بمعرفة ما إذا كان اليونانيون عرفوا الشخص أو لم يعرفوه، أو اعتباراً من أيّ شخص – نموذج، خارج مجرى التاريخ البشري، بصروفه وتقلباته المكانية والزمانية[4]. فليس للبحث إذاً أن يبيّن إذا كان الشخص في اليونان موجوداً أو غير موجود، ولكن أن يبحث في ماهية الشخص اليوناني القديم، وبما يختلف فيه، بتعدد سماته، عن شخص اليوم: ما هي مظاهره، في زمن معيّن، وبأي شكل رسمت؟ ما هي المظاهر التي بقيت مجهولة؟ أي أبعاد للأنا تظهر معبَّراً عنها في نمط كهذا من الأعمال والمؤسسات أو النشاطات الإنسانية، وعلى أي مستوى من الانجاز؟ ما هي خطوط تطور الوظيفة، واتجاهاتها الرئيسة، والتلمّسات أيضاً، والتجارب الخائبة، والمحاولات التي لا مستقبل لها؟ وما هي أخيراً درجة منهجية الوظيفة، ومركزها عند الاقتضاء، وسيماؤها المميّزة؟

إن هذا البحث يفترض أن تكون عُلّمت مسبقاً، من بين مجمل أحداث الحضارة التي يقدّمها لنا اليونانيون، تلك التي تتعلق بالأخص بأحد مظاهر الشخص، وأن نكون قد عرفنا تحديد أنماط الأعمال

---

(4) راجع: Meyerson, Ibid., ch. III: "L'histoire des fonctions,"
خاصة الصفحات المخصصة لتاريخ الشخص، ص 151 – 185.

والنشاطات التي من خلالها بنى الإنسان اليوناني إطارات تجربته الداخلية كما بنى، من خلال العلم والتقنية، إطارات تجربته في العالم الطبيعي. فعلى البحث إذاً أن يغطي حقلاً فسيحاً كثير التنوع: أحداث لغة وتحوّل في المعجم وخاصة في المعجم النفسي؛ تاريخاً اجتماعياً وبالأخص تاريخ الحق والعائلة والمؤسسات السياسية؛ فصولاً كبيرة في تاريخ الفكر كالتي تتناول مبادىء النفس والجسد والتفرّدية؛ تاريخ الأفكار الأخلاقية: خجل، خطأ، مسؤولية، استحقاق، تاريخ الفن، وخاصة المشاكل التي يطرحها ظهور أنواع أدبية جديدة: شعر غنائي، مسرح مأسوي، سيرة، سيرة ذاتية، رواية، على قدر ما يمكن لهذه المفاهيم الثلاثة الأخيرة أن تُستعمل دون مفارقة تاريخية بالنسبة إلى العالم اليوناني؛ تاريخ الرسم والنحت مع حدوث رسم الشخص؛ وأخيراً التاريخ الديني.

ولعدم تمكّننا من تناول كل هذه المسائل في إطار دراسة قصيرة، آثرنا الاكتفاء بالأحداث الدينية وحدها. كما أننا لن نهتم سوى بديانة العصر الكلاسيكي دون اعتبار ما استطاعته الفترة الاستهلانية من تجديد. ولأن البحث كان أكثر حصرية عند انطلاقته، كانت ضرورته تفرض نفسها. ولأنه محصور في النطاق الديني، كان عليه أن يميّز باعتناء بين مختلف المجالات، ويبحث، في كل منها، إلى أي حدّ تعني تاريخ الشخص، وإلى أي درجة تلزم المعتقدات والممارسات الدينية، بتوريطاتها النفسية، الوضع الداخلي للذات، وتشترك في تكوين "أنا". وسنرى أنّ استنتاجاتنا، بمجملها، سلبية، وأننا كنا منقادين للإشارة

إلى الفوراق بخاصة، والتركيز على المسافات التي كانت تفصل يوناني القرن الخامس، في حياته الدينية، عن الشخص المؤمن اليوم.

إن كتابنا مخصص، في جزئه الأكبر، إلى فئات نفسية ليست بعد، لعدم وجود اتصال بين المستغرقين وعلماء النفس، موضوع أبحاث بمنظور تاريخي: الذاكرة والزمان، والمجال، والعمل والوظيفة التقنية، والصورة وفئة الصنو.

والفصول الأكثر غنى هي تلك التي تتناول العمل والمجال. فالعمل ترك أثراً عميقاً في الحياة الاجتماعية للإنسان المعاصر، لدرجة أننا نميل إلى الاعتقاد، أنه ارتدى دائماً هذا الشكل الموحّد والمنظّم الذي نعرفه فيه اليوم. وبعكس ذلك، كان علينا أن نبيّن أنّ دلالة سلوك العمل ومكانته في الجماعة والفرد قد تبدّلا كثيراً. أمّا بالنسبة إلى دراسة تاريخية للمجال، فالأحداث اليونانية بدت لنا منيرة بشكل خاص. ولا يقتصر التميّز بالهندسية، التي تتعارض بشدة مع التصوّرات القديمة للمجال والمثبّتة في الميثات والممارسات الدينية، على الفكر اليوناني العملي، بل تعدّاه إلى الفكر الاجتماعي والسياسي: فقد كانت الفرصة متاحة لنا في متابعة تحوّل إطارات التصوّر المجالي، في مثل متميّز إلى حدّ ما. وقد اعتقدنا أنه بامكاننا التمييز بين العوامل التي حتّمت، في الحالة اليونانية، الانتقال من مجال ديني نوعي متميّز متسلسل إلى مجال متجانس قابل للانعكاس، ذي نمط هندسي.

إن دراستنا حول الـ "**كولوسوس**"* والفئة النفسية للصنو ينبغي أن تقرأ، كمساهمة أولى في البحث الأكثر اتساعاً حول حدوث الصورة بالمعنى الصحيح للكلمة، وظهور النشاط المبدع للصور (سواء أتعلق الأمر بمواضيع اصطناعية لها طابع محض "تقليدي"، أم بمنتجات ذهنية لها رؤية محض "صورية")، وإيجاد وظيفة نفسية للخيالي.

وبمحاولتنا فتح كل مجال الهلّينية لأبحاث علم النفس التاريخي، لا نخفي لا صعوبات مشروع يتخطّى بكثير قوانا، ولا عدم كفاية النتائج التي نستطيع الحصول عليها. لقد أردنا شق طريق، وطرح مشكلات، وتحدّي أبحاث.

وإذا استطاعت محاولتنا المساهمة بتجنيد فريق عمل من المستغرقين والمؤرخين وعلماء الاجتماع وعلماء النفس، وإذا زرعت تمنّياً لتصميم شامل لدراسة التحوّلات النفسية التي سبّبتها التجربة اليونانية، والمنعطف الذي أحدثته في تاريخ الإنسان الداخلي، فلا يكون كتابنا بلا جدوى.

---

* لفظ كلمة يونانية تعني التمثال الضخم الذي تفوق قياساته قياسات الإنسان العادي، مثل **كولوسوس** جزيرة رودوس الذي يعتبر إحدى عجائب العالم القديم السبع.

1

بنى الميثة

ميثة* الأعراق الهيسيوذية
بحث تحليل بنيوي[1]

يفتتح هيسيودوس قصيدة *Les travaux et les jours* بقصتين ميثيتين. فبعد أن ذكر ببعض الكلمات أنه يوجد **نزاع** (إيريس)* (Éris) مزدوج، روى حكاية بروميثيوس** (Prométhée) وباندورا*** (Pandora) ثم أتبعها للتوّ بقصّة أخرى أتت، كما يقول، لتتوّج الأولى: ميثة الأعراق. والميثتان مرتبطتان. تذكر الأولى والثانية زمناً غابراً حيث كان الناس يعيشون بمنأى عن الآلام والأمراض والموت. كل يعرض، على طريقته، مصائبه التي أصبحت، في ما بعد، جزءاً لا يتجزأ من الوضع البشري. ميثة هيسيودوس تحمل عبرة واضحة لدرجة تغنيه عن شرحها؛ إنه يكتفي

* راجع مقدمة المترجم.

[1] *Revue de l'histoire des religions* (1960), pp. 21-54.

* لفظ كلمة يونانية تعني الخصام، الشقاق.

** وفقاً للميثولوجيا، من آلهة الجبابرة سرق النار من السماء وأعطاها للبشر، فعاقبه زيوس رئيس الآلهة بتكبيله بالأصفاد على قمة جبل القفقاز حيث أنقذه هرقل من النسر الذي كان ينقر جسده.

*** إنها، في الميثولوجيا، حواء المسؤولة عن وجود الشر على الأرض.

بترك القصة تتكلم: بإرادة زيوس**** (Zeus) الذي، انتقاماً لسرقة النار، خبّأ عن الإنسان حياته، أي الغذاء، وأصبح البشر من حينه محكومين بالعمل. وينبغي عليهم قبول هذه الشريعة الآلهية القاسية وعدم توفير جهدهم وعنائهم. ومن ميثة الأعراق يستخلص هيسيودوس عبرة يوجهها إلى أخيه برسيس (Persès)، رجل مسكين، ولكن له أهميته بالنسبة إلى عظماء الأرض، للذين وظيفتهم تسوية الخلافات بالتحكيم، للملوك. هذه العبرة يختصرها هيسيودوس بعبارة: اصغِ إلى العدالة، **(ديكي)** (Diké)، لا تدع المغالاة، **(هيبريس)**[2] (Hubris)، تكبر. ولكن، في الحقيقة، لا نرى بوضوح، إذا ما ارتكزنا في ذلك على التفسير الجاري للميثة، بماذا يمكنها أن تحمل درساً من هذا النوع؟

يروي التاريخ تعاقب عدة أعراق بشرية سبقتنا إلى الأرض، ظهرت، كل عرق بدوره، ثم اختفت فبمَ يمكن لرواية كهذه أن تحضّ على العدالة؟ كل الأعراق، من أفضلها إلى أسوأها، اضطرت على السواء، عندما حان الوقت، إلى مغادرة نور الشمس. ومن بين الأعراق التي غطتها الأرض، والتي لاتزال الناس تكرّمها، من اشتهر في هذه الدنيا بـ **مغالاة** مرعبة[3]. إضافة إلى ذلك، يبدو تعاقب الأعراق بانحطاط

**** وفقاً للميثولوجيا، زيوس هو رئيس الآلهة عند اليونانيين.

[2] *Travaux*, 213,

حول أهمية ودلالة الميثتين في مجمل القصيدة، راجع: Paul Mazon, "Hésiode: La composition des travaux et des jours," *Revue des études anciennes*, vol. 14 (1912), pp. 328-357.

[3] هذه هي حالة العرق الفضي؛ راجع البيت 143.

متدرج منتظم. إنها تشبه، في ذلك، المعادن التي تحمل اسمها، وينتظم تسلسلها من الأثمن إلى الأقل ثمناً، ومن الأعلى إلى الأدنى: في الدرجة الأولى الذهب، ثم الفضة، وبعدها البرونز، وأخيراً الحديد. وهكذا تبدو الميثة أنها تريد معارضة عالم آلهي، حيث النظام ثابت، بصورة غير قابلة للتغيير، منذ انتصار زيوس، مع عالم بشري، تعمّ فيه الفوضى شيئاً فشيئاً، وينتهي منقلباً كلياً لجهة الظلم والتعاسة والموت[4]. ولكن هذه الصورة لبشرية محكومة بسقوط مشؤوم لا ينعكس، ولا تبدو إطلاقاً قادرة على إقناع برسيس أو الملوك بفضائل "**العدالة**" وبمخاطر "**المغالاة**".

هذه الصعوبة الأولى، المتعلقة بالرابط بين الميثة، كما تظهر لنا، والدلالة التي يعطيها إيّاها هيسيودوس في قصيدته، تُضاعف بثانية وتطال بنية الميثة ذاتها. فإلى العرق الذهبي والفضي والبرونزي والحديدي، يضيف هيسيودوس عرقاً خامساً هو عرق الأبطال الذي لم يعد له مقابل معدني. وبإقحامه بين جيلي البرونزي والحديدي، دمّر التوازي بين الأعراق والمعادن؛ ثم أوقف حركة الانحطاط الدائم المرمزة بسلم معدني، تنازلي بانتظام: الميثة توضح، فعلاً، أن عرق الأبطال أعلى من العرق البرونزي الذي يسبقه[5].

عند ملاحظته هذا التشوّه، أشار أ. رود (E. Rhode) إلى أنه يجب أن يكون لدى هيسيودوس أسباب قوية لإدخاله في هندسة القصة

---

[4] راجع: René Schaerer, *L'homme antique et la structure du monde intérieur d'Homère à Socrate* (Paris: Payot, 1958), pp. 77-80.

[5] *Travaux*, 158.

عنصراً، واضح الغربة عن الميثة الأصلية، أدّى إلى كسر مخططها المنطقي[6]. ثم لاحظ أن ما يهم هيسيودوس أساساً في حالة الأبطال، ليس وجودهم الأرضي، إنما مصيرهم بعد الموت. فقد حدد هيسيودوس، بالنسبة إلى كل من باقي الأعراق، ما كانت حياته الدنيا، من جهة، وما آلت إليه بعد أن غادرت نور الشمس من جهة ثانية. وهكذا قد تجيب الميثة عن هاجسين: بدايةً شرح الانحطاط الأخلاقي المتزايد في البشرية؛ ثم التعريف بقدر الأجيال المتعاقبة بعد الموت. فإذا كان وجود الأبطال إلى جانب باقي الأعراق في غير مكانه بالنسبة إلى الهدف الأول، فهو مبرر كلياً من وجهة نظر الثاني. وفي حالة الأبطال، تكون النية الثانوية قد أصبحت رئيسة.

انطلاقاً من هذه الملاحظات يقترح ف. غولدزشميت شرحاً متقدماً[7]. فقدر الأعراق المعدنية، بعد زوالها من الحياة الأرضية، يكمن، وفق هذا الكتاب، "بارتقاء" إلى صف القوى الآلهية. إن أناس الذهبي والفضي يصبحون بعد موتهم شياطين "**ذيمونيس**" (daimones) *وأناس البرونزي يشكلون شعب الأموات في الجحيم "**هاذيس**" (L. Hadès). وحدهم الأبطال لا يستفيدون من تحوّل لا يمكن أن يجلب لهم سوى ما سبق وملكوا: أبطال هم أبطالاً يبقون. ولكنا نفهم إقحامهم في القصة،

---

[6] Erwin Rohde, *Psyché*, trad. français. par Auguste Raymond (Paris: Payot, 1952), pp. 75-89.

[7] Victor Goldschmidt, «Theologia,» *Revue des études grecques*, vol. LXIII (1950), pp. 33-39.

* بالنسبة إلى الفرق في لفظ الكلمة اليونانية بين اللغة العربية واللغة الفرنسية، أينما ورد في النص، راجع مقدمة المترجم.

إذا لاحظنا أنّ وجودهم ضروري لإكمال مشهد الكائنات الآلهية، الذي يميز، حسب التصنيف التقليدي، إلى جانب الآلهة (ثييي) (Théoi)، بالمعنى الحصري، الذين لا دخل لهم في القصة، بين الفئات الآتية: الشياطين، والأبطال، والأموات[8]. فيكون هيسيودوس إذاً قد وضع قصته الميثية، موحّداً ومطابقاً بين تقليدين مختلفين، ومستقلين في الأساس: من جهة، ميثة أعراق نسبية مرتبطة برمزية المعادن تروي الانحدار الأخلاقي عند البشرية؛ ومن جهة ثانية، انقسام بنيوي في العالم الآلهي يتطلب شرحاً، بعد تنقيح المخطط الميثي الأولي لإفساح مكان للآلهة. وقد تقدم لنا ميثة العصور عندئذ المثل الأقدم لتوفيق بين وجهة نظر التكوين ووجهة نظر البنية، ولمحاولة مطابقة حرفية لمراحل سلسلة زمنية وعناصر بنية دائمة[9].

إن لتفسير ف. غولدزشميت الفضل الأكبر في تأكيد الوحدة والتماسك الداخلي لميثة الأعراق الهسيوذية. فنحن نوافق طوعاً[10] على

---

[8] حول هذا التصنيف راجع: André Delatte, *Etude sur la littérature pythagoricienne* (Paris: 1915), p. 48; et Goldschmidt, Ibid., pp. 30 et sq.

[9] Goldschmidt, Ibid, p. 37, n. 1.

[10] كما أنه من المقبول أن تكون الميثة قد تناولت في البدايات ثلاثة أو أربعة أعراق. مع ذلك راجع تحفظات ب. مازون (P. Mazon) الذي يؤمن بابداع كلي الأصالة عند هيسيودوس ("Hésiode: La composition des travaux et des jours," p. 339)،

وتحفظات م. ب. نلسون: M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* (München: Beck, 1955), p. 622,

أن لا يكون الشكل الأول للقصة قد تناول عرق الأبطال. ولكن هيسيودوس أعاد دراسة المبحث الميثي في شموليته تبعاً لاهتماماته الخاصة. لذلك علينا تناول القصة كما هي في سياق قصيدة Les Travaux et les Jours، والتساؤل عن دلالتها في شكلها هذا.

في هذا الصدد، ملاحظة أولية تفرض نفسها. لا يمكن، في حالة هيسيودوس التكلم على تناقض بين ميثة تكوينية وانقسام بنيوي. فبالنسبة إلى الفكر الميثي، كل نسابة هي في الوقت ذاته تبيين لبنية؛ وليس من طريقة لتعليل بنية سوى تقديمها بشكل قصة نَسَبية[11]. ولا تخرج ميثة العصور عن هذه القاعدة، في أيّ من أجزائها. وليس الترتيب، الذي وفقه تتعاقب الأعراق، زمنياً بالمعنى الصحيح للكلمة. وكيف له أن يكون كذلك؟ إن هيسيودوس لا يملك مفهوم زمن وحيد ومتجانس، تأتي مختلف الأعراق لتثبت لنفسها مكاناً نهائياً فيه. فكل عرق يملك زمنيته الخاصة وعصره الذي يعبّر عن طبيعته الخاصة، والذي، كما يحدد نمط حياته ونشاطاته وحسناته وسيئاته، يحدد وضعه

يبدو مبحث عصر ذهبي، ومبحث بشريات متعاقبة دمّرتها الآلهة، من أصل شرقي. انظر حول هذه النقطة، المناقشات بين M. J. G. Griffiths et H. C. Baldry, *Journal of the History of Ideas*, vol. 17 (1956), pp. 109-119 et 533-554, et vol. 19 (1958), pp. 91-93.

[11] في نسب الآلهة، تستخدم الأجيال الآلهية والميثات التشكونية لتأسيس تنظيم الكون. إنها تشرح فصل المستويات (عالم سماوي، تحت أرضي، أرضي)، وتوزيع وتوازن مختلف العناصر التي تولّف الكون.

ويعارضه مع باقي الأعراق[12]. وإذا كان العرق الذهبي يسمّى "بالأول" فهذا لا يعني أنه ظهر قبل الأعراق الأخرى، في زمن خطي لا ينعكس. بل بالعكس، إذا وضعه هيسيودوس في أول قصته، فذلك لأنه يجسّد الفضائل - المرموز لها بالذهب - التي تحتل قمة سلم القيم اللازمنية. أما بالنسبة إلى مفهوم الهبوط التدريجي المستمر، الذي يتفق المحللون على التعرف إليه في الميثة[13]، فهو ليس متعارضاً مع حقبة فحسب (لن نقبل بسهولة أن لا يكون هيسيودوس لاحظ ذلك)، ولكنه لا يتأطّر كفاية مع مفهوم الزمن الذي ليس خطياً، عند هيسيودوس، إنما دائرياً. فالعصور تتعاقب لتكوّن دائرة كاملة، تعاود، عند الانتهاء، سواء في الترتيب نفسه، أو، بالأحرى، كما في الميثة الأفلاطونية في *Politique*، في ترتيب معاكس، إذ إنّ الزمن الكوني يجري مناوبة في اتجاه واتجاه آخر[14]. وينتحب هيسيودوس لانتمائه شخصياً إلى العصر الخامس والأخير، عصر الحديد، ويعبّر، في هذه المناسبة، عن أسفه أن لا يكون قد مات في زمن أبكر، أو ولد متأخراً أكثر[15]. إنها ملاحظة غير قابلة للفهم بمنظور الزمن البشري المنحدر باستمرار نحو

---

[12] العصور لا تختلف فقط بعمرها الطويل نوعاً ما فصفاتها الزمنية وإيقاع جريان الزمن، وتوجّه مده، ليست ذاتها؛ راجع لاحقاً ص 41 وما يليها من هذا الكتاب.

[13] Friedrich Solmsen, *Hesiod and Aeschylus* (New York: Cornell University Press, 1949), p. 83, n. 27.

[14] Platon, *Politique*, 296 c et sq.

سمات عديدة في ميثة *Politique* تذكّر بميثة الأعراق.

[15] *Travaux*, 175.

الأسوأ، ولكنها تتضح إذا ما سلمنا أنّ سلسلة العصور تؤلف، كما توالي الفصول، دورة قابلة للتجدد.

في إطار هذه الدورة، لا يبدو تعاقب الأعراق أبداً، حتى خارج حالة الأبطال، أنه يتبع ترتيب الهبوط المستمر. والعرق الثالث ليس أسوأ من الثاني، وهيسيودوس لا يقول شيئاً حول ذلك[16]. فالنص يصف بشر الفضّي بمغالاتهم المجنونة وبزندقتهم، وبشر البرونزي بأعمال المغالاة[17]. إذاً بم يكمن التقدم بالهبوط؟ إنه قليل لدرجة أن العرق الفضي هو الوحيد الذي أثارت أخطاؤه الغضب الآلهي وأباده زيوس عقاباً لزندقته. أمّا بشر البرونزي فيموتون كالأبطال في معارك الحرب. وعندما يريد هيسيودوس وضع فارق قيمي بين عرقين، فإنه يصيغه بوضوح وبالطريقة نفسها دائماً: العرقان متعارضان مثل "**العدالة**" و"**المغالاة**". وهذا التعارض مبرز بين العرقين الأول والثاني من جهة، وبين العرقين الثالث والرابع من جهة ثانية. وبشكل أدق، إنّ العرق الأول بالنسبة إلى الثاني هو، من وجهة نظر "القيمة"، ما هو الرابع بالنسبة إلى الثالث. ويوضح هيسيودوس في هذا الاتجاه أنّ بشر الفضي "أدنى بكثير" من بشر الذهبي، دونية تكمن بـ "**مغالاة**" غير موجودة عند الأولين[18]؛ كما يوضح أنّ الأبطال "أكثر عدالة" من بشر

---

[16] خلافاً لما يزعم سولمسن (F. Solmsen) الذي كتب: «The third Generation [….] has Traveled much farther on the road of *hybris* than the second».
ورغم الإرجاع إلى الأبيات: 143-147، لا يرتكز هذا التأكيد على شيء.

[17] قارن: *Travaux*, 134 sq et 145-146.

[18] المصدر نفسه، ص 127.

البرونزي المحكومين أيضاً بـ "**المغالاة**"[19]. بالمقابل إنه لا يقيم أي مقارنة قيميّة بين العرقين الثاني والثالث: يقول عن بشر البرونزي فقط إنهم "مختلفون" عن بشر الفضّي[20]. إذاً يفترض النص، بالنسبة إلى العلاقة بين الأعراق الأربعة، البنية الآتية: مجالان مختلفان ومتميزان، ذهب وفضة من جهة، وبرونز وأبطال من جهة ثانية. وهكذا كل مجال، مقسوم إلى مظهرين متناقضين، واحد إيجابي وآخر سلبي، ويقدّم عرقين متحدين، كل منهما المقابل الضروري للآخر، يتنافران بالتوالي مثل "**العدالة**" و"**المغالاة**"[21].

إن ما يميّز بين مجال العرقين الأولين والعرقين الآخرين هو، كما سنرى، أنهما يعودان إلى وظائف مختلفة، وأنهما يمثلان أنماط فاعلين بشر، وأشكال عمل، وأوضاع اجتماعية، و"نفسية" متعارضة. علينا توضيح هذه العناصر المختلفة، ولكن يمكن لنا أن نلاحظ على الفور أول لا تناسق. فبالنسبة إلى المجال الأول، إنها **العدالة** التي تشكل القيمة المسيطرة: يُبدأ بها؛ أما **المغالاة** فإنها ثانوية وتأتي معاكسة، أما بالنسبة إلى المجال الثاني، فهو العكس: مظهر **المغالاة**

---

[19] المصدر نفسه، ص 158.

[20] المصدر نفسه، ص 144.

[21] لاحظ إ. ماير بوضوح الرابط بين العرقين الذهبي والفضي من جهة، والعرقين البرونزي والأبطال من جهة أخرى. ولكنه فسّر هذا الرابط بمعنى البنوّة: في الحالة الأولى انحلال خلوي، وفي الثانية تنعيم؛ راجع. Carl Robert: "Hesiods Erga und das Gedicht von den fünf Menschengeschlechtern," dans: *Mélanges* (Berlin: überreicht von der Graeca Halensis 1910), pp. 131-165.

هو الرئيس. وهكذا، على الرغم من أن المجالين ينطويان بالسواء على مظهر عادل ومظهر ظالم، يمكننا القول إنه إذا ما أخذناهما بشموليتهما، يتناقضان بدورهما الواحد مع الآخر مثل **العدالة والمغالاة.** وهذا ما يفسّر الفرق القدري الذي يعارض العرقين الأولين مع العرقين الآخرين، بعد الموت. فبشر العرق الذهبي وبشر العرق الفضي هما بالسوية موضوع ارتقاء بالمعنى الصحيح للكلمة: من بشر فانين يصبحون أبالسة. والتكاملية التي تربط بينهما بتعارضهما تظهر في الآخرة كما في وجودهما على الأرض: فبشر العرق الذهبي يشكلون أبالسة **فوق الأرض** (épichthoniens) وبشر العرق الفضي يشكلون أبالسة **تحت الأرض**[22] (hupochthoniens) . ويقدم البشر، للأولين كما للآخرين "تكريمات": تكريم ملكي **(فاسيليون)** (basileion) في ما يختص بالأولين و"أقل" ممّا يختص بالآخرين، طالما هم بالفعل أدنى من الأولين، ولكنه تكريم مع ذلك لا يمكن تبريره بفضائل واستحقاقات غير موجودة عند بشر العرق الفضي، وإنما فقط بانتمائهم إلى مجال واقع بشر العرق الذهبي نفسه، لأنهم يمثلون الوظيفة نفسها في مظهرها السلبي. وأما قدر عرقي البرونزي والأبطال فمختلف جداً بعد الموت. فلا الأول ولا الثاني يعرف، كعرق، ارتقاءً. فلا يمكن تسمية مصير بشر العرق البرونزي كلي التفاهة ارتقاء: قتلى في الحرب، يصبحون

---

[22] راجع المصدر نفسه، ص 123 و141: الذين فوق الأرض (ἐπιχθόνιοι)، الذين تحت الأرض(ὑποχθόνιοι) .

في **هاذيس** الجحيم أمواتاً "لا أسماء لهم"[23]. وأغلبية الذين يشكلون هذا العرق البطولي يتقاسمون هذا المصير المشترك. وحدهم، بعض المحظوظين من هذا العرق الأعدل، يفلتون من عدم التسمية العادية في الموت، ويحافظون، بعفو من زيوس، الذي يكافئهم بهذه الحظوة الخاصة، على اسم ووجود فرديين في الآخرة: بعد أن ينقلون إلى **جزيرة المغتبطين** (L'île des bienheureux) يتابعون حياة حرّة وخالية من كل همّ[24]. إنما لا يكونون موضع إجلال وتكريم من قبل البشر. وقد أشار **رود** بحق، إلى"العزلة الكاملة" لإقامتهم في عالم يبدو منقطعاً عن عالمنا[25]. وبعكس **الأبالسة**، فالأبطال المختفون لا سلطة لهم على الأحياء وهؤلاء لا يقيمون لهم أي شعائر.

إن هذه المطابقات الجلية تدلّ على أن عرق الأبطال في النص الهيسيوذي للميثة، لا يكوّن عنصراً يسيء اندماجه إلى هندسة الرواية، بل قطعة أساسية قد نجد، من دونها، توازن المجموعة منكسراً. وعندها يبدو بالمقابل أن العرق الخامس يثير مشكلة: إنه يدخل بعداً

---

[23] المصدر نفسه، ص 154: لا أسماء لهم (νώνυμνοι).

[24] إن التناسق بين مصير البرونزي والأبطال بعد الموت ليس أقل منه بين بشر العرق الذهبي والعرق الفضي. فبشر البرونزي يختفون في الموت دون أن يخلفوا أسماء؛ بينما الأبطال يتابعون حياتهم في جزيرة المغتبطين وأسماؤهم التي يحتفي بها الشعراء تبقى حية الى الأبد في ذاكرة البشر. فبشر العرق الذهبي يضمحلون في "الليل" و"النسيان"؛ وبشر العرق الفضي ينتسبون إلى عالم "النور" و"الشهرة" (Pindare, *Olympiques*, Tome 2, pp. 109 sq.).

[25] Erwin Rhode, *psyché*, p. 88.

جديداً، مجالاً ثالثاً للواقع لا يتصف كسابقيه بازدواجية ذات مظهرين متناقضين، بل يظهر بشكل عرق وحيد. ومع ذلك فإن النص يظهر أنه لا وجود، في الواقع، لعصر حديدي واحد، بل لنمطين من الوجود البشري متعارضين بصرامة، الأول يفسح مكاناً **للعدالة** والثاني لا يعرف إلا **المغالاة**. وإذ يعيش هيسيودوس في عالم يولد فيه البشر أحداثاً ويموتون شيوخاً، فيه قوانين "طبيعية" (الابن يشبه الأب)، و"أخلاقية" (ينبغي احترام الضيف والأهل والقسم)، عالم حيث الخير والشر، المندمجان كلياً، يتوازنان. فإنه يعلن عن مجيء حياة ثانية تكون من جميع النواحي نقيضة الأولى[26]. يولد فيها البشر شيوخاً بأصداغ بيضاء، وليس في الابن شيء من أبيه، ولا أصدقاء، ولا أخوة، ولا أهل، ولا أيمان؛ وحدها القوة تصنع الحق؛ في هذا العالم المعرّض للفوضى **والمغالاة**. ولن يكون خير بعد يعوض الإنسان عن آلامه. لذلك نرى كيف أن مرحلة العصر الحديدي، بمظهريها، يمكن لها أن تتمفصل في المواضيع السابقة لإكمال البنية الإجمالية للميثة. وبينما كان المستوى الأول يتعلق خاصة بممارسة **العدالة** والثاني بإظهار القوة والعنف الطبيعيين والمرتبطين **بالمغالاة**، فإن الثالث يرجع إلى عالم بشري محدد يوجد فيه الأضداد معاً؛ فكل خير له فيه شرّه – الرجل يفرض المرأة، والولادة، والموت، والشباب، والشيخوخة، والرخاء، والشقاء، والسعادة، والتعاسة. إن **العدالة** و**المغالاة** حاضرتان جنباً إلى

---

[26] *Travaux*, 184:

لن يكون شيء كما كان في الأيام الماضية (ὡς τὸ πάρος) .

جنب، تقدمان للإنسان خيارين متعادلي الإمكانية عليه أن يختار بينهما. عالم الخليط هذا، عالم هيسيودوس بالذات، يواجهه الشاعر، بمنظور مرعب لحياة بشرية تكون قد سادت فيها **المغالاة** كلياً، مع عالم مقلوب حيث لن يبقى سوى الفوضى والتعاسة بحالتهما الناصعة النقية.

عندئذ تكون دورة العصور قد انتهت ولن يكون للزمن إلا الدوران في الاتجاه المعاكس. ففي العصر الذهبي، كان كل شيء نظاماً وعدالة وهناء: كان حكم العدالة الخالصة. ولكن في نهاية الدورة، في آخر العصر الحديدي سيصبح كل شيء معرضاً للفوضى والعنف والموت: سيكون حكم **المغالاة** الخالصة. ومن حكم إلى آخر لا تسجل سلسلة العصور هبوطاً تدريجياً. فبدل تتابع زمني مستمر، هناك مراحل تتناوب وفق علاقات التضاد والتكامل. فالزمن لا يجري تسلسلياً، بل وفق علاقات جدلية لنظام تناقضات، لا يبقى لنا سوى أن نسجل تطابقه مع بعض البنى الدائمة في المجتمع البشري والعالم الآلهي.

ويبدو بشر العرق الذهبي دون غموض، **كملكيين** (basilèes)، يجهلون كل أشكال النشاط الخارجي عن نطاق السيادة. فسمتان تحددان سلبياً طريقة حياتهم: إنهم لا يعرفون الحرب ويعيشون مطمئنين (ἥσυχοι)[27]، ما يعارضهم مع بشر العرق البرونزي والأبطال المحكومين بالقتال. كما أنهم لا يعرفون الفلاحة، إذ تنتج لهم الأرض بـ "عفوية" خيرات لا تحصى[28]، ما يعارضهم هذه المرة مع بشر عرق الحديد، المحكوم

---

[27] المصدر نفسه، ص 119.

[28] المصدر نفسه، ص 118-119؛ ينبغي ملاحظة كلمة آلي (αὐτομάτη).

وجودهم بالمشقة **(بونوس)** (ponos) ومكرهون على العمل في الأرض لإنتاج قوتهم[29].

إن الذهب الذي يحمل اسمه هذا العرق، هو ذاته، كما بيّنا ذلك، رمز ملكي[30]. فهناك في النص الأفلاطوني للميثة، توصيف وتمييز، بين مختلف أنواع البشر، للذين خلقوا ليقودوا (أرخين) (archein)[31]. ويتموضع العرق الذهبي في زمن **كرونوس** (cronos) إبّان حكمه (εμβασίλευεν) في السماء[32]. إن **كرونوس** إله سيد، له علاقة بالوظيفة الملكية: في **أولمبيا** كانت مجموعة من الكهنة تقدم له الأضاحي على رأس جبل **كرونوس** في أول الربيع من كل سنة؛ وكان هؤلاء الكهنة يسمّون **الملكيين**[33]. وفي النهاية عندما يختفي العرق الذهبي يحظى بهذا الامتياز الملكي **(فاسيليون غيراس)** (basileion) gèras، فيتحول بشره إلى **أبالسة فوق الأرض**[34]. وتكتسب عبارة "امتياز ملكي" كامل قيمتها إذا ما لاحظنا أن هؤلاء الأبالسة يتولون في

---

[29] قارب بين صورة الحياة البشرية قي العصر الحديدي في 176-178 وبين التي تقترحها ميثة بروميثيوس في 42-48 و94-105.

[30] F. Daumas, "La valeur de l'or dans la pensée égyptienne," *Revue de l'histoire des religions*, vol. 149 (1956), pp.1-18; E. Cassin, Le "Pesant d'or," *Rivista degli Studi Orientali*, vol. 32 (1957), pp. 3-11.

حول التطابقات بين الذهب والشمس والملك، راجع: Pindare, *Olympiques*, 1, 1 sq.

[31] Platon, *République*, 413 c sq.

[32] *Travaux*, 111.

[33] Pausanias, *Description de la Grèce*. tome 6, 20, 1.

[34] *Travaux*, 126.

الآخرة الوظيفتين اللتين، حسب المفهوم السحري – الديني للملكية، تظهران الفضيلة المجدية للملك الصالح: بصفة حرّاس (فيلاكيس)[35] (phulakes) للبشر، يسهرون على صون العدالة، وبصفة موزعي ثروات (بلوتوذوتي) (ploutodotai)، يعززون خصب التربية والقطعان[36].

---

[35] المصدر نفسه، ص 123؛ راجع: Callimaque, *Hymne à Zeus* (Montpellier: Éditions du périodique 'Libre'), pp. 79-80, من زيوس تنبثق الملوك وهو الذي يقيمهم "حراس المدن"؛ وعند أفلاطون (République, 413 c sq.) يسمّى بشر الذهبي، المخلوقون للقيادة، حرّاساً (phulakes). وكلمة حارس، عند هذا الكاتب، تنطبق تارة على فئة الحكام مأخوذة في مجملها، وطوراً وبخصوصية أكثر، على الذين يتولون الوظيفة العسكرية. وهذه الخصوصية مفهومة: الملوك هم الحراس، كونهم يسهرون على شعبهم باسم زيوس، والمحاربون يؤدون، باسم الملك، الوظيفة نفسها.

[36] *Travaux*, 126.
يؤمن هنا أبالسة فوق الأرض، المرتبطون بالوظيفة الملكية، دوراً يعود طبيعياً إلى آلهة مؤنثة مثل إلهة الجمال (خاريتيس) (Charites). والحال أن هذه الآلهة، التي يستمد منها خصب الأرض، أو بالعكس قحطها، قدرات مزدوجة. ففي مظهرها الأبيض، تتمظهر مثل الخاريتيس، وفي مظهرها الأسود، مثل إلهة الانتقام (إيرينيس) (Erinyes) (en dehors même des *Euménides*, Pausanias, VIII, 34, 1sq.). ونجد الغموض نفسه في العلاقات بين أبالسة تحت الأرض. وهي تفسر المظهر المزدوج، الإيجابي والسلبي لتأثير العمل على خصب التربة. والقدرات القادرة على إنماء الخصب أو إعاقته، تتمظهر في مجالين: على مستوى الوظيفة الثالثة، كما هو طبيعي، بشكل آلهة مؤنثة؛ وعلى مستوى الوظيفة الأولى أيضاً، حسب درجة تأثيرها على الثالثة، بشكل أبالسة مذكرة هذه المرة.

وبالمحصلة فالتعابير نفسها، والصيغ نفسها، والكلمات نفسها التي تحدد بشر العرق الذهبي القديم، تنطبق كذلك، عند **هيسيودوس**، على الملك العادل في عالم اليوم. فبشر العرق الذهبي يعيشون كـ "آلهة"[37] (ὣς θεοί) وفي بداية *Théogonie* عندما يتقدم الملك العادل في الجمعية مستعداً، لتهدئة المشاجرات ووقف المغالاة بنعومة كلامه الحكيم، يحييه الجميع مثل إله[38] (ὣς θεὸς) والمشهد نفسه في الأعياد والتعييد وفي السلام، وسط الرخاء الذي توزّعه بسخاء أرض حرّة من كلّ دنس، يتكرر مرتين[39]: تصف الأولى الوجود السعيد لبشر العرق الذهبي؛ وتصف الثانية الحياة في المدينة التي تزدهر وتشهد رخاءً من دون حدود، في ظل حكم الملك العادل والتقي. وبالمقابل، حيث ينسى الملك أنه "سليل زيوس" يخون من دون خوف من الآلهة الوظيفة التي يرمز إليها صولجانه (skeptron)، بابتعاده بالمغالاة عن الطرائق المستقيمة للعدالة، فالمدينة لا تعرف إلا النكبة والدمار والمجاعة[40]. وذلك أن ثلاثين ألف خالدٍ غير مرئي، بقربهم من الملوك، وباختلاطهم بين البشر، يراقبون، باسم زيوس، عدالة وتقوى هؤلاء. وأي إساءة من الملوك إلى العدالة "الذيكي" سيعاقب عليها، عاجلاً أم آجلاً، بواسطتهم. لكن كيف لا يُتعرّف، بين هذه العشرات من ألوف الخالدين، إلى الذين،

---

[37] *Travaux*, 112.

[38] *Théogonie*, 91.

[39] *Travaux*, 114 sq.; 225 sq.

[40] المصدر نفسه، ص 238 وما يليها . ذات المبحث في **الإلياذة**، XVI, 386.
حول العلاقة بين زيوس "**الصولجان**" والملوك "الذين يؤدون العدالة"، انظر:
Illiade, I, 234; IX, 98.

كما يقول الشاعر في البيت 252، هم على الأرض حرّاس البشر الفانين (ἐπὶ χθονὶ... φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων) أبالسة العرق الذهبي المحددين في البيت 122 الذين يعيشون على الأرض حرّاساً للبشر الفانين (ἐπιχθόνιοι φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων)، .

وهكذا فإن صورة الملك الصالح نفسها تُسَقَّط في ثلاث مجالات، دفعة واحدة: تعطي في الماضي الميثي صورة عن البشرية البدائية في العصر الذهبي، وتجسد في مجتمع اليوم شخصية الملك العادل والتقي، وتمثل في العالم الفَوْطبيعي فئة الأبالسة الذين يراقبون، باسم زيوس، التطبيق المنتظم للوظيفة الملكية.

لا يوجد للفضة رمزية خاصة. إنها تحدد بالنسبة إلى الذهب: معدن ثمين، مثل الذهب، ولكنها أدنى[41]. كذلك فليس للعرق الفضي، الأدنى من الذي سبقه، وجود أو تحديد إلا بالنسبة إلى هذا الأخير. فمع وجوده في المجال نفسه مع العرق الذهبي فإنه يشكل عكسه التام، قفاه. فالسيادة التقية تقابلها السيادة الزنديقة، وصورة الملك المحترم "للعدالة" تقابلها صورة الملك المنغمس "بالمغالاة". وإن ما يضيع بشر العرق الفضي هي مغالاتهم المجنونة (ὕβριν ἀτάσθαλον) التي لا يمكنهم الامتناع عنها، لا في ما بينهم ولا في علاقاتهم مع الآلهة[42]. وهذه

---

[41] Olivier Masson, *Les fragments du poète Hipponax*, p. 38 = pp. 34-35 (Diehl)

"يا زيوس الأب، ملك الآلهة (θεῶν πάλμυ) لِمَ لم تعطني ذهباً، يا ملك الفضة (ἀργύρου "πάλμυν?).

[42] *Travaux*, 134.

"المغالاة" التي تميّزهم لا تتخطّى مجال السيادة. فلا علاقة لها "بالمغالاة" المحاربة. فبشر العرق الفضي، شأنهم شأن العرق الذهبي، لا يعرفون الأعمال العسكرية التي لا تعنيهم أكثر من أهل الريف. وتمارس مغالاتهم حصرياً في المجال الديني واللاهوتي[43]. إنهم يرفضون تقديم الأضاحي للآلهة الأولمبيين؛ وإذا مارسوا في ما بينهم الظلم (adikia)، فلأنهم لا يريدون الاعتراف بسيادة زيوس، سيد "العدالة". تأخذ **المغالاة** عند هؤلاء **الملوكيين** ، بطبيعة الحال، شكل الزندقة. كذلك، فإن هيسيودوس، في رسمه لصورة الملك الظالم، يلفت أنه إذا أعطى أحكاماً ملتوية، وإذا جار على الإنسان، فذلك لعدم الخوف من الآلهة[44].

وبسبب زندقته، أباده غضب زيوس؛ ويستفيد بسبب معارضته للعرق الذهبي بعد العقاب، بتكريمات مماثلة. فالتضامن الوظيفي بين العرقين يبقى مصاناً إلى ما بعد الموت، بالتوازي، الذي نوّه إليه، بين الأبالسة "الذين فوق الأرض" والأبالسة "الذين تحت الأرض". من جهة ثانية، فإن بشر الفضّي يقدمون تماثلات مدهشة مع فئة أخرى من

---

[43] بعودته إلى محاضرة السيد ج. دوميزيل في Ecole des hautes études، 1946–1947 كتب السيد ج. فيان (M. F. Vian) في ملاحظة حول العرق الهيسيوذي الثاني: "إنه يتميز بمغالاة وزندقة مأخوذتين من وجهة نظر لاهوتية وليس عسكرية" (Francis Vian, *La guerre des géants, le mythe avant l'époque hellénistique* (Paris: C. Klincksieck, 1952), p. 183, n. 2).

[44] *Travaux*, 251.

الأشخاص الميثيين، الجبابرة[45] (les Titans): ذات الشخصية، ذات الوظيفية، ذات القدر. والجبابرة هم آلهة مغالاة. وأورانوس** (Ouranos) المشوه أخذ عليهم جنونهم المتعجرف (ἀτασθαλίη) وهيسيودوس ذاته وصفهم بالمتهورين[46] (ὑπερθύμοι)، وهؤلاء المتعجرفون مدعوّون إلى السلطة وطلاب سيادة، يتنافسون مع زيوس في سبيل القيادة (archè) والسيطرة (dunasteia) على الكون[47]. طموح إن لم يكن طبيعياً فهو شرعي: إن الجبابرة ملوكيون. وهيسيخيوس (Hésychius) يقارب بين Τιτάν (جبّار) وΤίταζ (ملك) و Τιτήνη (ملكة). ولكن مقابل سيادة النظام الممثلة بزيوس و**الأولمبيين*****، يجسد **الجبابرة** سيادة الفوضى والمغالاة (Hubris). وبعد أن غلبوا، عليهم، مثل بشر العرق الفضي، مغادرة نور النهار: بعد أن هووا من السماء، حتى أبعد من سطح الأرض، اختفوا هم أيضاً تحت الأرض ὑπὸ χθονός[48].

وهكذا، فتوازي عرقي الذهبي والفضي لا يتأكد فقط بوجود الصنو: ملك المغالاة، في كل من المجالات الثلاثة حيث كانت تُسقط صورة الملك العادل. ولكنه، بالإضافة إلى ذلك، مثبّت بالتطابق التام بين العرقين الذهبي والفضي من جهة وزيوس والجبابرة من جهة أخرى.

---

[45] Mazon, "Hésiode: La composition des travaux et des jours," p. 330, n. 3.

[46] *Théogonie*, p. 209.

للمقارنة مع: *Travaux*, p. 134 et *Théogonie*, p. 719.

[47] المصدر نفسه، ص 881-885، و: Apollodore, Bibl., II, 1.

*** راجع الثبت التعريفي.

[48] *Théogonie*, p. 717, et p. 697.

إنها بنية الميثات الهيسيوذية للسيادة بالذات التي نجدها في رواية عرقي البشرية الأوَّلين.

يدخلنا العرق البرونزي في دائرة عمل مختلفة. ولننكرر عبارات هيسيودوس: "هذا العرق الفظيع والشديد المولود من شجر المرّان لا يشبه بشيء العرق الفضيّ؛ إنه لا يفكر إلا بأعمال **آريس**** **(Arès)** وبـ **المغالاة**[49]. ولا يسعنا إلا أن نشير بوضوح أكثر إلى أن مغالاة بشر العرق البرونزي، بدل من أن تقربهم من بشر العرق الفضي فإنها تميّزهم عنهم: **مغالاة** عسكرية حصراً، تميّز سلوك المحارب. ومن المجال القانوني - الديني انتقلنا إلى مجال إظهار القوة الوحشية (χεῖρες ἄαπτοι... ἐπὶ στιβαροίσι والعافية البدنية (μεγάλη βίη) (μέλεσσι والرعب ἄπλαστοι)،(δεινόν الذي يوحيه شخص المحارب. فبشر العرق البرونزي لا عمل لهم سوى الحرب. وليس في حالتهم تلميح إلى ممارسة العدالة (أحكام مستقيمة أو ملتوية) أو إلى إقامة الشعائر الدينية للآلهة (تقوى أو لا تقوى)، أكثر مما كان في الحالات السابقة للتصرفات العسكرية. وبشر العرق البرونزي غريبون أيضاً على النشاطات التي تقود إلى المجال الثالث، مجال العرق الحديدي: إنهم لا يأكلون الخبز[50]، الشيء الذي يدعنا نفترض أنهم يجهلون عمل الأرض وزراعة الحبوب. وموتهم هو ضمن خط حياتهم.

---

* إله الحرب عند اليونانيين.

[49] *Travaux*, 144-146.

[50] المصدر نفسه، ص 146-147.

لا يبيدهم زيوس ولا يسقطون في الحرب، تحت ضربات بعضهم بعضاً، إنهم مروّضون "بأذرعهم الخاصة"، أي بهذه القوة البدنية التي تعبّر عن جوهر طبيعتهم. ليس لهم الحق بأي تكريم: "مهما كانوا مرعبين"، فذلك لا يقلل شيئاً من عدم ذكر أسمائهم بعد الموت. يضيف الشاعر إلى هذه الإشارات الواضحة بعض التفاصيل ذات القيمة الرمزية، فتكمّلها. أولها الإسناد إلى البرونز الذي ليست دلالته أقل دقة من دلالة الذهب. أفلا يحمل الإله آريس ذاته صفة البرونزي **(خالكيوس)**[51] (Chalkeos)؟ ذلك أن البرونز يظهر، في بعض الخصائص التي تعزى إليه، مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً، في الفكر الديني اليوناني، بالقدرة التي تحويها أسلحة المحارب الدفاعية. واللمعان المعدني "للبرونز المبهر" (νώροπα χαλκόν)[52]، ووميض الفولاذ الذي يوقد[53] السهل "ويصعد حتى السماء"[54] يلقيان الرعب في نفس العدو؛ إذ إن صوت البرونز المتصادم، هذا الصوت (φωνή) الذي ينم عن طبيعة المعدن المنعش والحي، يدحر شعوذات الخصم. ومع هذه الأسلحة الدفاعية – الدرع، الخوذة، الترس – والبرونزية، يندمج، في تشكيلة المحارب الميثي، سلاح هجومي، الحربة، أو بالأحرى، النصلة الخشبية. حتى يمكننا التوضيح أكثر، فالحربة مصنوعة من خشب[55] ليّن وقاسٍ في الوقت

---

[51] راجع مثلاً: *Iliade*, VII, 146

[52] *Iliade*, II, p. 578, et *Odyssée*, XXIV, p. 467.

[53] *Iliade*, XX, p. 156; Euripide, *Phéniciennes*, p. 110

[54] *Iliade*, XIX, p. 362.

[55] إنّها تلك التشكيلة التي نجدها في "البلاديوم" وفي غنائم الحرب (tropaion).

ذاته، خشب المرّان. والكلمة ذاتها تعني أحياناً النصلة وأحياناً أخرى **المرّان**[56] (μελία) الشجرة المصدر. وإننا نفهم كيف قال هيسيودوس إن العرق البرونزي يتحدّر من المرّان[57]. و**الميليات** (Meliai)، حوريات من أشجار الحرب هذه، التي تنتصب نحو السماء كالحراب، هي دائماً مندمجة، في الميثة، مع الكائنات الفَوْطبيعية التي تجسّد صورة المحارب. وإلى جانب بشر العرق البرونزي المتحدرين من المرّان ينبغي ذكر العملاق **تالوس** (Talos)، صاحب الجسم البرونزي الكامل، حارس جزيرة **كريت** والموهوب بعصمة عن الجروح مشروطة، مثل **أخيل*** (Achille)، ولا يمكن لأحد الانتصار عليه إلا سحر **ميذيا**** (Médée): إن تالوس متحدر من شجرة مرّان. ومجموعة العمالقة التي بيّن ف. فيان[58] (M. F. Vian) إنها تمثّل نمط أخوية عسكرية، وتستفيد هي أيضاً من عصمة عن الجروح مشروطة، هي في علاقة مباشرة مع الحوريات **الميليات** وتروي *La Théogonite* كيف يولد معاً "العمالقة الكبار، ذوو الأسلحة المتلألئة (من البرونز) والمتأبّطون

---

[56] المصدر نفسه، XVI، 140؛ XIX، 361 و390؛ XXII، 225؛ و: *Anthologie palatine*, VI, 52; Hesychius: μελίαι soit δόρατα (أشجار)، • أو λόγχαι (حراب).

[57] *Travaux*, 145.

* ملك يوناني من أهم أبطال الإلياذة.

** ساحرة يونانية هربت مع ياسون، وعندما تخلّى عنها انتقمت منه بذبح أولاده.

[58] Vian, *La guerre des géants, le mythe avant l'époque hellénistique*, spécialement pp. 280 sq.

بنصال طويلة (من المرّان)، والحوريات المسميات **ميليات**"[59]. وحول سرير الفتى الكريتي زيوس، يجمع كاليماخ (Callimaque) أيضاً، الشبان (Courètes) الذين يرقصون الرقصة الحربية ويصدمون الأسلحة بالدروع لإسماع رنة الفولاذ (Dyktaiai Meliai)، والمسمات بشكل معبّر Κυρβάντων ἑτάραι[60].

يؤدي المران أو حوريات المرّان، التي يتحدر منها بشر البرونزي، دوراً في روايات أخرى لبشر أولين. ففي أرغوس (Argos) يتحدر فورونيوس (Phoroneus)، أول رجل، من **ميلياذه**[61] (Méliade). وفي **طيبا** (Thèbe) تلد **نيوبا** (Niobé) أم أوليّة، سبع **ميلياذات** (Méliades)، يمكن اعتبارهن رفيقات (hetairai) وزوجات، أي المقابل الأنثوي للرجال الأصليين الأولين[62]. وتندمج هذه الروايات في المواطنية الأصلية، في معظم الحالات، في مجموعة ميثية تهم الوظيفة العسكرية، وتبدو كأنها نقل مشاهد طقسية مقلّدة من قبل فريق من الشباب المحاربين المسلحين. وقد أشار ف. فيان إلى هذه المظاهر في حالة العمالقة الذين يؤلفون، إذا ما أعدنا تعبير سوفوكليس[63] (Sophocle)، "الفريق المسلح المتحدر من الأرض ὁ γηγενὴς στρατός) فريق يذكّر بصورة الحربة المرفوعة في السهل (λόγχη πεδιάς) وصورة القوة المتوحشة (θήρειος βία)، وإنّنا نعلم أنّ

---

[59] *Théogonie*, pp. 185-187.
[60] Callimaque, *Hymne à Zeus*, p. 47.
[61] Clément of Alexandria, *Stromata*, Book I, p. 21.
[62] Scholie à Euripide, *Phéniciennes*, p. 159.
[63] *Trachiniennes*, pp. 1058-1059.

الأركاديين (Arcadiens) هؤلاء المحاربين أصحاب العنزات الجيدة، كما تسمّيهم الإلياذة[64]، هؤلاء المغالون الأصليون المتعجرفون (autochthones hubristai)، حسب المعلق القديم لمسرحية إسخيليس[65] (Prométhée d'Eschyle) كانوا يزعمون أنهم يتحدرون من قبيلة عمالقة كان يتزعمها هوبلوذاموس (Hoplodamos). والأصل الميثي للطيبيين ليس مختلفاً. والاسبرطيون الذين يتحدرون منهم هم أيضاً، نبتوا من الأرض بسلاحهم الكامل ليبدأوا فوراً بالتقاتل. ويستحق تاريخ هؤلاء الاسبرطيين، هؤلاء "المبذورين" (Semés)، الدراسة من كثب أكثر: إنه يوضح بعض التفاصيل في طريقة حياة ومصير بشر العرق البرونزي. فبعد أن وصل إلى المكان الذي عليه أن يؤسس فيه طيبا، أرسل قدموس (Cadmos) مجموعة من رفاقه ليزودوه بمياه نبع آريس الذي يحرسه ثعبان[66]. وهذا الثعبان الذي يعرّف تارة بنابت من الأرض وطوراً بابن آريس[67]، قتل رجال المجموعة فقتله بطلها. وبناء لنصيحة أثينا* (Athéna) زرع أسنانه في حقل، بيذيون (Pedion). وللتو نبت في هذا الحقل رجال راشدون، مدججون بالسلاح (ἄνδρες ἔνοπλοι). وما أن ولدوا حتى بدأوا بالعراك في ما بينهم حتى الموت. ففنوا بأيديهم مثل بشر العرق البرونزي، باستثناء خمسة بقوا على قيد الحياة، هم أجداد

---

[64] *Iliade*, II, 604 et 611; VII, 134.

[65] Scholie à Eschyle, *Prométhée*, 483.

[66] Apollodore, III, 4, 1.

[67] Euripide, *Phéniciennes*, 931 et 935; Pausanias, IX, 10, 1.

* إلهة الفن عند اليونانيين.

الأرستقراطية الطيبية. ونجد المخطط الشعائري نفسه، بشكل أدق، في ميثة ياسون (Jason) وكولخيذس (Colchide). فالامتحان الذي فرضه الملك إياتيس (Aiétés) على البطل يقضي بحراثة سجيّة خاصة جداً: الذهاب، ليس بعيداً عن المدينة، إلى حقل يحمل اسم بيذيون آريس (pedion d'Arès)، ووضع ثورَين هائلين تحت النير، حوافرهما من البرونز، ويتقيّآن النار، ثم ربطهما إلى المحراث ورسم ثلماً من أربعة فدادين، وبذر فيها أسنان التنين، فنبتت فوراً كتيبة من العمالقة تقاتل بالسلاح[68]. وبفضل شراب المحبة الذي قدمته إليه **ميذيا**، والذي جعله آنياً معصوماً عن الجروح، نافثاً في جسمه وفي أسلحته حيوية القَوْطبيعية، انتصر إياسون في امتحان الحراثة هذا الذي تلفت كل تفاصيله إلى ملامحه العسكرية البحت: جرى ذلك في سهل غير مزروع، مكرس لآريس، تُبذر فيه، بدل ثمرة ذيميتير* (Demeter)، أسنان التنين. فيتقدم ياسون، ليس بوصفه محارباً يرتدي درعاً وترساً وخوذة، وحربة في يده؛ واستخدم حربته كمنخسٍ لكي يسيطر أخيراً على الثورين. وفي نهاية الحراثة نبع **العمالقة** من الأرض مثل الاسبرطيين. كتب أبولونيوس الرودوسي (Apollonius de Rhodes) في ذلك: "لقد انتفش الريف بالدروع والحراب والخوذ التي انعكس لمعانها إلى السماء (...). وسطع **العمالقة** المرعبون ككوكبة نجوم في ليل ظلماء".

---

[68] Apollodore, I, 9, 23; Apollonius De Rhodes, *Argonautiques*, III, p. 401 sq.et p. 1026 sq.

* إلهة الخصب عند اليونانيين.

وبمناورة حربية أرسل ياسون إلى وسطهم صخرة كبيرة فتهاووا الواحد منهم على الآخر، وذبح بعضهم بعضاً. هذه الحراثة، الإنجاز العسكري النوعي، والذي ليس له علاقة بخصب التربة أو تأثير على خاصة التغذية عندها، تسمح ربما بفهم ملاحظة هيسيودوس التي غالباً ما أشرنا إلى طابعها المفارق، دون التمكن من إعطائها تفسيراً مرضياً. ففي البيت 146 يشير الشاعر إلى أن بشر العرق البرونزي "لا يأكلون الخبز". وفي مكان لاحق "يؤكد أن أسلحتهم كانت من البرونز، ومنازلهم من البرونز، وكانوا يحرثون بالبرونز"[69].

يبدو التناقض واضحاً: لِمَ الحراثة إذا لم يكونوا يأكلون الحنطة؟ وقد تزول الصعوبة إذا ما استوجب اعتبار فن الحراثة عند بشر البرونزي، المقرب من فن حراثة ياسون، طقساً عسكرياً وليس عملاً زراعياً. ويمكن لتفسير كهذا أن يجيز لنفسه بتماثل أخير بين بشر العرق البرونزي و"المبذورين"، أبناء الثلم. فالإسبرطيون المولودون من الأرض ينتمون، مثل بشر العرق البرونزي، إلى عرق المرّان؛ إنهم أيضاً من المرّان (ἐκ μελιᾶν). وبالفعل يمكن التعرف إليهم من وشم علامة الحربة[70] الذي يحملونه على جسمهم، كعلامة مميزة لعرقهم تطبعهم بطابع المحاربين.

---

[69] *Travaux*, 150-151.

لا يبدو ممكناً فهم كيف تمكّن بعضهم من ذلك: كانوا يشتغلون بالبرونز. راجع: Charles Kérényi, *La mythologie des Grecs* (Paris: Payot, 1952), p. 225.

[70] Aristote, *Poétique*, 16, 1454 B 22; Plutarque, *Des délais de la vengeance divine*, 268; Dion Chrysostome, IV, 23; Julien, discours, II, 81 c.

وهناك بين الحربة، ذات الصفة العسكرية، والصولجان، الرمز الملكي، فارق قيمة ومنهج، فالحربة تخضع عادة للصولجان. ولكن عندما لا تبقى هذه التراتبية محترمة، فالحربة تعبّر عن المغالاة كما يعبر الصولجان عن العدالة. **والمغالاة**، بالنسبة إلى المحارب، تكمن في أنه لا يريد أن يعرف سوى الحربة، وأن ينذر لها نفسه كلياً. وهذه هي حال كاينيوس (Kaineus)، اللابيثي (le Lapithe) بالحربة، الموهوب، مثل **أخيل**، **وتالوس** (Talos)، **والعمالقة**، ومثل الذين تكبدوا المسارّة الحربية، بمعصومية مشروطة عن الجروح (لقتله يجب دفنه تحت الحجارة)[71]: لقد غرس حربته في وسط **الأغورا***، ونذر لها شعائر، وأجبر المارة على تقديم التكريمات الآلهية إليها[72]. وهذه أيضاً حال برثينوبيوس (Parthénopée)، التجسيد النمطي لل **مغالاة المحاربة**: إنه لا يوقر إلا حربته، يوقرها أكثر من إله ويقسم اليمين عليها[73].

وكون العرق البرونزي ابن الحربة وكلياً لـ **آريس**، وكونه غريباً كلياً عن المجال القانوني والديني، فإنه يبرز في الماضي صورة

---

[71] Apollonius de Rhodes, *Argonautiques*, I, pp. 57-64; Apollodore, *Epitome*, I, 22.

* ساحة عامة، كانت المجالس السياسية في المدن اليونانية تعقد فيها.

[72] Scholie à *Iliade*, I, 264 et à Apollonius de Rhodes, Arg., I, 57.

[73] Eschyle, *Sept*, 529 sq.

ينبغي الملاحظة أن هذا المحارب يحمل اسماً يوحي بالفتاة (parthenos). وكان كاينوس قد اكتسب المعصومية عن الجروح بالوقت نفسه الذي غيّر فيه جنسه. وأخيل، المحارب المعصوم عن الجروح، الأفي الكاحل، ربّي وسط البنات، بزي بنت. والمسارّات الحربية تتطلّب تنكّرات جنسية.

المحارب المنذور للـ **مغالاة**، بمعنى أنه لا يريد أن يعرف شيئاً ممّا يفوق طبيعته الخاصة. غير أنَّ العنف الفيزيائي كلياً، الذي يعظم في رجل الحرب، لا يمكن له اجتياز عتبة الآخرة: يتبدد عند هاذيس بشر العرق البرونزي كالدخان في غفلة الموت. وإننا لنجد العنصر العسكري ذاته للـ **هيبريس (المغالاة)**، متجسداً بـ **العمالقة**، في ميثات السيادة التي تروي صراع الآلهة على السلطة. فبعد هزيمة **الجبابرة**، كرّس الانتصار على **العمالقة** تفوّق **الأولمبيين**. وإذا كان **الجبابرة** الخالدون قد شحنوا مزودين برباطات في أعماق الأرض، فالأمر ليس كذلك بالنسبة إلى العمالقة. فقد أهلكتهم الآلهة بعد أن أبطلت معصوميتهم عن الجروح. والهزيمة بالنسبة إليهم تعني أنه لا يكون لهم أي حصة في الخلود، موضوع اشتهائهم[74]. فشأنهم شأن بشر العرق البرونزي، يتقاسمون المصير المشترك للمخلوقات الفانية. والتراتبية: **زيوس، الجبابرة، العمالقة**، تتطابق مع توالي الأعراق الثلاثة الأولى.

ويتحدد عرق الأبطال نسبة إلى العرق البرونزي، كمقابله في الدائرة الوظيفية نفسها. إنهم محاربون؛ يشنون الحرب ويموتون في الحرب. وبدل أن تقربهم **مغالاة** بشر العرق البرونزي من بشر العرق الفضي، فإنها تفصلهم عنهم. وبالعكس، فإن **عدالة الأبطال**، بدل أن

---

[74] نعلم أنّ غي (Gé) [لفظ كلمة يونانية تعني الأرض ومجازاً إلهة الأرض] حاولت منح العمالقة دواء الخلود ليحميهم من ضربات هيراكليس [بطل يوناني يجسّد القوة ويماهي هرقل الرومان. إنه ابن زيوس، وللتكفير عن جريمته بقتل زوجته وأولاده، حكم عليه بتنفيذ اثني عشر عملاً شاقاً] والآلهة؛ Apollodore, I, 6, 1.

تفصلهم عن بشر العرق البرونزي، فإنها تجمعهم وتعارضهم معهم. ويقال عن عرق الأبطال أنه أكثر عدالة وأكثر قيمة عسكرياً[75] (δικίοτερον καὶ ἄρειον) في الوقت نفسه. وتقع عدالته تقع في المجال العسكري نفسه لـ **مغالاة** بشر العرق البرونزي، فالمحارب المنذور بطبيعته بالذات كـ **المغالاة** يقابله محارب عادل يعترف بحدوده ويقبل بالخضوع لأمر **العدالة (الذيكي)** الأعلى. إن هاتين الصورتين المتناقضتين للمحارب اللتين يعسكرهما إسخيليس (Eschyle)، في مسرحيته: Les sept contre Thèbes وبشكل مأسوي، الواحدة مقابل الأخرى: في كل باب ينتصب محارب **مغالاة** متوحش ومسعور؛ ومثل عملاق يتفوّه بتهكمات زنديقة ضد الآلهة الأسياد وضد زيوس؛ وفي كل مرة يتصدّى له محارب "أعدل وأشجع" ذو حمية قتالية ملطفة بالـ **الاعتدال (سوفروسيني)** (Sôphrosunè) تعرف احترام كل ذي قيمة مقدسة.

يُنقَل، بحظوة من زيوس، الأبطال المجسدون للمحارب العادل، **إلى جزيرة المغتبطين** حيث يعيشون حياة خالدة شبيهة بحياة الآلهة. وفي ميثات السيادة، تتطابق فئة من الكائنات الفَوْطبيعية كلياً مع عرق الأبطال، وتأتي لتتموضع في تراتبية الفاعلين الإلهيين في المكان المحجوز للمحارب خادم النظام. وقد كان يفرض حكم **الأولمبيين** انتصاراً على **العمالقة** ممثلي الوظيفة العسكرية. ولكن لا يمكن للسيادة الاستغناء عن القوة؛ إذ ينبغي أن يستند الصولجان إلى الحربة. إن

---

[75] *Travaux*, 158.

زيوس بحاجة إلى أن تسير، **القوة (كراتوس)** (Kratos) و**العنف (فيا)** (Bia)، على أعقابه، وأن لا يفارقانه أبداً، ولا يبتعدان عنه أبداً[76]. ولكي يحرزوا النصر على **الجبابرة**، اضطر **الأولمبيون** إلى اللجوء إلى القوة ودعوة "العسكريين" إلى النجدة، إذ إن "**الهيكاتونخير**"* (Hécatoncheires) الذين يمنحون النصر، هم محاربون يشبهون في كل شيء **العمالقة** ويشر العرق البرونزي: متغطرسون بقوتهم، لا يشبعون حرباً، يرعبون بقوامهم وقوة ذراعهم الهائلة[77]. إنهم تجسيد للسلطة والعنف. ويدور القتال بين **الجبابرة** و**الأولمبيين**، كما يروي هيسيودوس[78]، منذ أكثر من عشر سنوات. ويتأرجح النصر غير الأكيد بين فريقي **الملوكيين**. ولكن الأرض كشفت لزيوس أنه سينال الغلبة إذا عرف كيف يؤمن لنفسه مساعدة **الهيكاتونخير** الذين سيكون تدخلهم حاسماً. فتوصل زيوس إلى صفهم في فريقه. وطلب إليهم قبل الهجوم النهائي أن يظهروا في المعركة، في مواجهة **الجبابرة**، بقوّتهم الهائلة

---

[76] *Théogonie*, p. 385 sq.

ينبغي ملاحظة التوازي التام بين مرحلة الهيكاتونخير ومرحلة **كراتوس وفيا**. ومثل **الهيكاتونخير**، فإنّ **كراتوس وفيا** يصطفّان، في الوقت الحاسم، الى جنب زيوس ضد الجبابرة. ويصبح عندئذ انتصار **الأولمبيين** مؤمناً؛ أمّا **كراتوس وفيا**، فمثل الهيكاتونخير أيضاً، ينالان كمكافآت الامتيازات التي كانت لديهم في السابق.

* لفظ كلمة يونانية تعني أصحاب المئة ذراع.

[77] قارن بين: *Théogonie*, p. 149 sq., et *Travaux*, 145 sq.

[78] *Théogonie*, pp. 617-664.

(μεγάλην βίην) وأذرعتهم التي لا تقهر(χεῖρας ἀάπτους) [79]. ولكنه ذكّرهم أيضاً أن لا ينسوا أبداً "الصداقة المخلصة" التي ينبغي أن يبرهنوها نحوه[80]. فأجاب كوتوس (Cottos)، المسمى للمناسبة المتعذّر لومه (ἀμύμων)، باسم أخوته، محيياً تفوق زيوس لناحية الفكر والحكمة والدراية (πραπίδες،νόημα، ἐπιφροσύνη) [81]. وأخذ عهداً على نفسه بمحاربة **الجبابرة** " ἀτενεῖ νόῳ καὶ ἐπίφρονι βουλῇ بقلب لا يلين وبإرادة ملؤها الحكمة"[82]. في هذه المرحلة كان **الهيكاتونخير** متموضعين في المواقع المعاكسة لمغالاة الحرب. ولكن، بعد أن خضعوا لزيوس، لم يعودوا كائنات في كبرياء بحت؛ فالقيمة العسكرية عند هؤلاء الحراس الأوفياء لزيوس (φύλακες πιστοί Διός)، كما يسميهم هيسيودوس[83]، تسير، منذ الآن، جنباً إلى جنب مع **الاعتدال** (sophrosunè). ولكي يحصل على مؤازرتهم ويكافئ مساعدتهم، منح زيوس الهيكاتونخير حظوة تذكّر بالتي وهبها لعرق الأبطال وتعمل منهم "أنصاف آلهة"، موهوبين حياة خالدة في جزيرة المغتبطين[84]. وقدم لهم عشية المعركة الحاسمة الكوثر والرحيق، غذاء

---

[79] المصدر نفسه، ص 649.

[80] المصدر نفسه، ص 651.

[81] المصدر نفسه، ص 656-658.

[82] المصدر نفسه، ص 661.

[83] المصدر نفسه، ص 735.

[84] المصدر نفسه، ص 639-640.

الخلود، والامتياز الحصري للآلهة. وقد أشركهم بذلك بالنظام الآلهي الذي لم يحصلوا عليه سابقاً؛ وأنعم عليهم خلوداً تاماً وكاملاً، كانوا من دون شك، مثل العمالقة، محرومين منه[85]. وهذه الإرادة السخية لدى زيوس، لم تكن دون خلفية سياسية: فالوظيفة الحربية، التي أصبحت متحدة مع السيادة، تندمج معها بدل أن تعارضها. وسيادة النظام لم تعد مهددة بشيء.

وليس لمشهد الحياة البشرية في العصر الحديدي أن يفاجئنا. فقد وصفه هيسيودوس مرتين، في مقدمة وفي خاتمة ميثة بروميثيوس: الأمراض، والشيخوخة، والموت؛ جهل الغد وقلق من المستقبل؛ وجود باندورا، والمرأة، وضرورة العمل، وعناصر عديدة متباينة بالنسبة إلينا، ولكنها تشكل بالنسبة إلى هيسيودوس مشهداً وحيداً بترابطها. ويشكل مبحثا بروميثيوس وباندورا مسارين لتاريخ واحد: تاريخ البؤس البشري في العصر الحديدي. فضرورة الشقاء على الأرض للحصول على الغذاء، هي أيضاً بالنسبة إلى الرجل مثل ضرورة الإيلاد في المرأة وبواسطتها، والولادة والموت والشعور يومياً وعلى السواء بقلق أو بأمل بغد غير أكيد. وللعرق الحديدي وجود غامض ذو حدّين. فقد أراد زيوس له أن لا يكون الخير والشر مختلطين وحسب، بل مترابطين وغير قابلين للانفصال. لذلك يحب الرجل حياة التعاسة هذه مثلما

---

[85] هناك بين موت "الزائلين" وخلود الآلهة عديدة درجات متوسطة: خاصة سلسلة الكائنات التي تدعى ماكروفيبي (macrobioi) الذين تتدرج معهم الحوريات، كالميليات (Méliai)، والعمالقة.

يحيط بالحب باندورا، "الشر المحبب" الذي راق لسخرية الآلهة أن تقدمه إليه[86]. ولقد دلّ هيسيودوس بوضوح على أصل كل العذابات التي يقاسيها بشر العرق الحديدي من تعب وبؤس وأمراض وقلق: إنها باندورا. فلو لم تكن المرأة رفعت غطاء الجرّة، حيث كانت الشرور محتجزة، لاستمر الرجال بالعيش، كالسابق، "بمنأى عن الآلام، والعمل المضني والأمراض المؤلمة التي تؤدي إلى الموت"[87]. إنّ الشرور تشتتت في أنحاء العالم؛ لكن يبقى الأمل، لأن الحياة ليست ظلمة دائمة، وتجد الناس خيرات ممزوجة بشرور[88]. وتبدو باندورا كأنها رمز هذه الحياة المخلوطة والمتباينة، وتعبير عنها (Καλὸν κακὸν ἀντ' ἀγαθοῖο)، ويعرّفها هيسيودوس بـ "شرّ جميل، نقيض الخير"[89]: وباء رهيب متمركز بين البشر، إنما أيضاً آية (ثافما) (thauma) زيّنها الآلهة بالجاذبية والجمال – عرق ملعون لا طاقة للرجل على تحمله، ولكن لا يمكنه الاستغناء عنه – عكس الرجل ورفيقته.

تمثّل باندورا، في مظهرها المزدوج[90] للمرأة وللأرض، وظيفة الخصب، مثلما تظهر في العصر الحديدي في إنتاج الغذاء وفي إعادة

---

86 *Travaux*, 57-58.

87 المصدر نفسه، ص 90 وما يليها.

88 المصدر نفسه، ص 179.

89 *Théogonie*, p. 585.

90 باندورا اسم إحدى آلهات الأرض والخصب. وإنّها مثل صنوها أناسيذورا (Anesidora) متمثّلة، في التصوير، ناتئة من التربة، وفقاً لمبحث الصعود (أنوذوس) (anodos) لقدرة جهنّمية وحقلية.

إنتاج الحياة. فلم تعد تلك الوفرة العفوية التي كانت، في العصر الذهبي، تُنبع من التربة، بخاصة السيادة العادلة فقط ومن دون تدخل غريب، الكائناتِ الحية وأغذيتِها: من الآن فصاعداً أصبح الرجل هو الذي يودع حياته داخل المرأة، كما هي حال المزارع الذي يشقى على الأرض وينبت فيها الحبوب. ويجب التعويض عن كل ثروة مكتسبة بجهد مبذول بالمقابل. أمّا بالنسبة إلى العرق الحديدي، فالأرض والمرأة هما في الوقت نفسه مبدأ خصب وقوّتا تدمير؛ فهما تنهكان طاقة الذكر مبددتين جهوده و"مجففتيه من دون مشعل مهما كانت حيويته"[91] ومسلمتَيه إلى الشيخوخة والموت مخزّناً في بطنهما ثمرة أتعابه[92].

إذاً على مُزارع هيسيودوس، الغاطس في هذا الكون الغامض، أن يختار بين موقفين يتطابقان مع الإريس المزدوج المذكور في بداية القصيدة، فالقتال الصالح هو الذي يحثه على العمل ويدفعه إلى عدم توفير أي جهد لزيادة ثروته. ويفترض أن يكون قد اعترف وقبل بالقانون القاسي الذي ترتكز عليه الحياة في العصر الحديدي: لا سعادة، ولا ثروة من دون أن يقابلها جهد قاسٍ في العمل. وتكمن العدالة، بالنسبة إلى من وظيفته أن يوفر غذاءه، في الخضوع التام لنظام لم يضعه وفُرض عليه من الخارج. إن احترام العدالة بالنسبة إلى المزارع، يعني نذر حياته للعمل: عندئذ يصبح غالياً عند الخالدين؛ يطفح إهراؤه بالحنطة[93]. ويتغلب الخير، بالنسبة إليه، على الشر.

---

91 *Travaux*, 705.
92 *Théogonie*, p. 599.
93 *Travaux*, 309.

والنزاع الآخر هو الذي يحضه، بعد أن يقتلع المزارع من العمل الذي خلق له، على البحث عن الثروة، ليس بالعمل، ولكن بالعنف والكذب والظلم. هذا **النزاع** "الذي يكبّر الحرب والشجارات"[94]، يمثل التدخل في عالم المزارع من مبدأ **مغالاة** التي ترتبط في المجال الثاني بالوظيفة الحربية. ولكن المزارع المنتفض على النظام الذي يخضع له، لا يمكنه أن يكون مدافعاً عنه. فـ **المغالاة** عنده ليست تلك الحمية المسعورة التي تحمّس وتدفع **العمالقة** وبشر العرق البرونزي إلى المعركة. وكونها أقرب إلى **مغالاة** بشر العرق الفضي، فإنها تتحدد، سلبياً، بغياب كل تلك العواطف "الأخلاقية والدينية" التي تنظم، بإرادة الآلهة، حياة البشر: لا مودّة نحو الضيف والصديق والأخ؛ لا اعتراف بالجميل نحو الأهل؛ لا احترام للقسم والحق والخير. هذه **المغالاة** لا تعرف مخافة الآلهة، ولا حتى المخافة التي يشعر بها النذل أمام المقدام: إنها هي التي تدفع الجبان إلى مهاجمة الأكثر إقداماً **(أريبون)** (areiôn)؛ وإلى قهره، ليس في المعركة، بل بالكلام المراوغ واستخدام الأيمان الكاذبة[95].

إن مشهد المزارع الضائع بـ **المغالاة**، كما يقدمه العصر الحديدي عند أفوله، هو بالأساس مشهد لانتفاضة ضد النظام: عالم مقلوب رأساً على عقب، حيث كل التراتبيات والقواعد والقيم مقلوبة. والتناقض تام مع صورة المزارع الخاضع لـ **عدالة** في بداية العصر

---

[94] المصدر نفسه، ص 14.

[95] المصدر نفسه، ص 193-194.

الحديدي. ويتعارض مع الحياة المخلوطة، حيث تأتي الخيرات لتعوض عن الشرور، كونٌ سلبيٌّ من الحرمان لم يعد يبقى فيه سوى الفوضى والشر المطلق.

وهكذا، فإن التحليل المفصّل للميثة يأتي ليؤكد ويوضح، حول كل النقاط، المخطط الذي يبدو أن المفاصل الكبرى للنص فرضته منذ البداية: لا خمسة أعراق متتالية زمنياً حسب نظام هبوط متدرج نوعاً ما، بل بناء من ثلاث طبقات، وكل منها مسطحة تقسم هي ذاتها إلى مظهرين متعارضين ومتكاملين. وهذه الهندسة التي تنظم دورة العصور، هي أيضاً التي ترئس تنظيم المجتمع البشري والعالم الإلهي؛ ويُبنى "الماضي"، كما يركبّه تنضيد الأعراق، وفق نموذج تراتبي لا زمني في الوظائف والقيم. فكل ثنائية عصور، عندئذ، تجد نفسها محددة، ليس فقط بمكانها في السلسلة (الاثنان الأولان، الاثنان التابعان، الأخيران)، بل أيضاً بصفة زمنية خاصة، متحدة اتحاداً وثيقاً بنمط النشاط الذي يتطابق معها. ذهب وفضة: عصرا حياة كلية الشباب؛ برونز وأبطال: حياة بالغة تجهل الشاب والشيخ معاً؛ حديد: وجود ينحط طيلة زمن شاخ واستهلك.

لنتفحّص من كثب أكثر هذه المظاهر النوعية للعصور والدلالة التي ترتديها بالنسبة إلى باقي عناصر الميثة. فبشر العرق الذهبي والعرق الفضي هم بالتساوي شباب، كما هم بالتساوي ملوكيون. ولكن القيمة الرمزية لهذا الشباب تنعكس من الأولَين إلى التاليين: من إيجابية تتحول إلى سلبية. إن بشر العرق الذهبي يعيشون "شباباً دائماً" في زمن

جديد غير قابل للتشويه، من دون تعب، ومن دون مرض، ومن دون شيخوخة، حتى من دون موت[96]، زمن قريب جداً أيضاً من زمن الآلهة. وبالمقابل فإن إنسان العرق الفضي يمثل المظهر المعاكس "للشباب": والموضوع لم يعد غياب الشيخوخة، بل الصبيانية البحت، أي اللانضج. فخلال مئة سنة يعيش في حالة "**ولد**" (pais) في حضن أمه (μέγα νήπιος)، كطفل كبير[97]. وما أن يغادر الطفولة ويجتاز النقطة الأساسية التي تدل عليها عتبة المراهقة (metron hèbès)، حتى يجن جنونه ويموت للتو[98]. ويمكننا القول إن حياته كلها تنحصر في طفولة دائمة، وأن المراهقة تشكل له نهاية الوجود بالذات. لذلك لا يشترك بـ **الاعتدال** (sophrosunè) الذي ينتمي للسن الناضج، والذي يمكنه حتى الاندماج، وبخاصة في صورة العجوز (geron) المناقضة للشاب[99]؛ كما أنه لا يعرف حالة الذين اجتازوا عتبة المراهقة ويشكلون

---

[96] المصدر نفسه، ص 113 وما يليها. نهايتهم شبيهة بالنوم أكثر منها بالموت. **كأبناء ليل، موت (ثاناتوس)** (Thanatos) **ونوم (هيبنوس)** (Hupnos) هما توأمان، ولكن توأمان متعارضان؛ راجع: *Théogonie* , pp. 763 sq.

نوم (هيبنوس) هادىء ولطيف مع الناس؛ **موت** (Thanatos) ذو قلب من حديد ونفس زرقاء.

[97] *Travaux*, 130-131.

[98] المصدر نفسه، ص 132-133.

[99] حول المظهر الإيجابي "للعجوز" المرادف للحكمة والانصاف، راجع: *Théogonie*, pp. 234-236.

طبقة إعمار الذين في عزّ الشباب (hèbôntes) والفتيان (Koupoi) الخاضعين للنظام العسكري[100].

وفي ما يختص بمدة حياة بشر العرق البرونزي والأبطال، فلا يعطي هيسيودوس أي إشارة. كل ما نعلمه أنهم لا يشيخون: يموتون جميعاً في غمار المعركة في عزّ عمرهم. ولا يذكر شيئاً حول طفولتهم أيضاً. وهذا ما يدعو إلى التفكير أنه إذا كان هيسيودوس لم ينبث بكلمة في ذلك، بعد أن أطال الكلام حول طفولة بشر العرق الفضي، فذلك يعني أن بشر العرق البرونزي ليس لهم طفولة. إنهم يبدون في القصيدة، دفعة واحدة، كأنهم أناس خُلقوا هكذا، في عنفوان الشباب، ولم تدخل إلى رأسهم هموم قطّ سوى أعمال حرب آريس. وإن التماثل مدهش مع ميثات الأصالة حيث **العمالقة** النابعون من الأرض يقدمون أنفسهم ليس كأطفال صغار مولودين جديداً وسيكبرون، ولكن كبالغين، مدربين، بالسلاح الكامل، جاهزين للمعركة، رجال مسلحون ἄνδρες (ἔνοπλοι، وذلك أن النشاط الحربي المرتبط بطبقة أعمار يعارض صورة المقاتل مع الولد والعجوز على السواء.

وفي ما يختص بـ **العمالقة**، فقد كتب ف. فيان هذه الكلمات التي تبدو لنا أنه يجب أن تنطبق تماماً على بشر العرق البرونزي كما على الأبطال: "لا نجد عندهم لا شيوخاً ولا أطفالاً: فمنذ ولادتهم

---

[100] راجع: Xénephon, *République des Lacédémoniens*, IV, 1

اهتمّ ليكورغ (Lycurgue) بصورة خاصة بالذين في عز الشباب (Hébontes) أي الفتيان (kouroi).

يكونون بالغين، أو أفضل، مراهقين، ويبقون كذلك حتى مماتهم. ووجودهم محصور ضمن الحدود الضيقة لطبقة عمر[101]. "إذاً كل حياة بشر العرق الفضي تجري قبل المراهقة. أما حياة بشر العرق البرونزي والأبطال فتبدأ مع المراهقة. ولكن لا الأولى ولا الثانية تعرف عمر الشيخوخة.

وبالعكس، فإن الشيخوخة هي التي تعطي لونها لزمن بشر الحديدي. الحياة تبلى في شيخوخة دائمة. فالتعب، والعمل والأمراض، والقلق، وكل الشرور التي تنهك باستمرار الكائن البشري، تحوّله شيئاً فشيئاً من ولد إلى شاب، ومن شاب إلى شيخ، ومن شيخ إلى جثة. إنه زمن ملتبس وغامض، حيث الشاب والشيخ، متحدّين، يختلطان ويتلازمان، مثل الخير والشر، الحياة والموت، **العدالة والمغالاة**. ومع هذا الزمن الذي يعمل على تعجيز الشاب، يتعارض، في نهاية العصر الحديدي، منظور الزمن الغابر: سيأتي يوم، إذا ما استسلمنا للـ **مغالاة**، يكون قد انتهى فيه كل ما لا يزال شاباً، وجديداً، وحياً، وجميلاً، في الحياة البشرية: البشر سيولدون كهولاً مع أصداغ بيضاء[102]. ومع حكم **المغالاة** المطلقة سيخلف زمن الخليط زمن كله شيخوخة وكله موت.

وهكذا، فإن السمات التي تعطى لمختلف الأعراق نغميتها الخاصة، تنتظم وفق ذات المخطط الثلاثي الذي تبدو كل عناصر الميثة محاطة به.

---

[101] Vian, *La guerre des géants, le mythe avant l'époque hellénistique*, p. 280.

[102] *Travaux*, 181.

وسواء أتعلق الأمر ببنّوة أم بإبداع مستقل، فإن هذا المخطط يذكرنا، في خطوطه الأساسية، بنظام ثلاثية الوظيفة، الذي أظهر ج. دوميزيل سلطانه على الفكر الديني عند الهندو - أوروبيين[103]. فالطبقة الأولى من البناء الميثي الهيسيوذي تحسن تحديد مجال السيادة الذي يمارس الملك فيه نشاطه القانوني - الديني، والثانية مجال الوظيفة العسكرية حيث يفرض العنف الوحشي للمحارب سيطرة من دون قاعدة، والثالثة مجال الخصب والأغذية الضرورية للحياة والتي يتولاها المزارع بصورة خاصة.

إن هذه البنية الثلاثية تشكل الإطار الذي أعاد ضمنه هيسيودوس تفسير ميثة الأعراق المعدنية، والذي سمح له أن يدمج

---

[103] لقد لفت انتباهنا السيد ج. دوميزيل الذي مررّت له هذا المقال مكتوباً باليد أنّه في:

Georges Dumézil, *Jupiter, Mars, Quirinus: Essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome* ([Paris]: Gallimard, 1941),

أوحى بتفسير ثلاثي الوظيفة لميثة الأعراق. فقد كتب (ص 259): "[...] يبدو بوضوح أنّ ميثة الأعراق عند هيسيودوس، مثل الميثة الهندية المتطابقة معها، تربط بين كل من العصور، أو بالأحرى، من الثنائيات الثلاث للعصور، التي من خلالها لا تتجدد البشرية الاّ لتنحطّ، والمفهوم الوظيفي . دين، حرب، عمل . = - لتشكيلات النوع. بعد ذلك كان على السيد دوميزيل أن يقبل التفسير المقترح من السيد ف. غولدزشميت كمرضٍ (Georges Dumézil, "Triades de calamités et triades de délits à valeur fonctionnelle chez divers peuples indo-européens," *Latomus*, vol. XIV (1955), p. 179, n. 3)

ولقد قال لنا إنّ دراستنا تبدو له طبيعية في تثبيت فرضيته الأولى.

فيها، بتماسك كلي، حلقة الأبطال. وتندمج الرواية، المغيّرة بنيتها هكذا، هي ذاتها في مجموعة ميثية أوسع، تذكّرها، في كل أجزائها، بلعبة تطابقات على كل المستويات، مرنة وصارمة على السواء. ولأن تاريخ الأعراق يعكس نظاماً تصنيفياً ذا قيمة عامة، فإنه يحمل دلالات عديدة: فبالوقت نفسه الذي يروي فيه تتابع عصور البشرية، يرمز إلى سلسلة كبيرة من المظاهر الأساسية للواقع. وإذا ما فسّرنا لعبة الصور والتطابقات الرمزية هذه بلغتنا التجريدية، يمكن تقديمها بشكل لوحة بعدة مداخل، حيث البنية نفسها، المكررة بانتظام، تنشئ، بين مختلف القطاعات، علاقات تماثلية: سلسلة من الأعراق، ومستويات وظيفية، وأنماط أعمال وعاملين، وفئات أعمار، وتراتبية الآلهة في ميثات السيادة، وتراتبية المجتمع البشري، وتراتبية القوى الفَوْطبيعية غير الآلهة. وفي كل مرة تذكّر مختلف العناصر المورّطة بعضها بعضاً وتتناغم.

وإذا كانت رواية هيسيودوس توضح، بشكل ممتع، ذلك النظام في تعددية التطابق وفي التحدد التضافري الرمزي الذي يميّز النشاط الذهني في الميثة، فإنها تحتوي على عنصر جديد أيضاً. فالمبحث ينتظم وفقاً لمنظور ثنائي التفرع بوضوح يسيطر على البنية الثلاثية ذاتها ويبعد عنها كل العناصر بين اتجاهين متعارضين. والمنطق الذي يوجه هندسة الميثة ويمفصل مختلف مجالاتها، وينظم لعبة التعارضات والتجانسات، هو التوتر بين **العدالة والمغالاة**: إنه لا ينظم بناء الميثة في مجملها وحسب، بإعطائها دلالة عامة، بل يضفي على كل من

المستويات الوظيفية الثلاثة، في السجل الخاص به، مظهر القطبية نفسه. وهنا تكمن عند هيسيودوس الأصالة العميقة التي صنعت منه مصلحاً دينياً حقيقاً، استطاع بنبرته وإلهامه أن يضاهي بعض أنبياء اليهودية.

ولماذا تحتل **عدالة** في اهتمامات هيسيودوس، وفي كونه الديني، هذه المكانة المركزية؟ ولماذا أخذت شكل إلهة قادرة، ابنة زيوس، مكرمة وموقرة من الآلهة الأولمبيين؟ لا يتعلق الجواب بالتحليل البنيوي للميثة، بل بالبحث التاريخي الهادف إلى تحرير المشاكل الجديدة التي طرحتها تغيرات الحياة الاجتماعية، حوالى القرن السابع، على المزارع البيوتي، والتي حثته على إعادة التفكير في الميثات القديمة لتحديث معناها[104]. ولكن تحليل الميثة يجيز بعض الملاحظات التي تسمح بتحديد بعض اتجاهات البحث.

---

[104] راجع: Edouard Will, "Aux origines du régime foncier grec. Homère, Hésiode et l'arrière-plan mycénien," *Revue des études anciennes*, vol. 59 (1957), pp. 5-50.

نجد فيه دلائل إيحائية متعلّقة بالنظام العقاري الذي تشهد عليه مؤلفات هيسيودوس (تقاسم التركة، وفرز الأراضي، وأشكال التنازل عن الإرث (كليروس) (Klèros)، وديون ومستحقات، وطريقة نزع ملكية صغار المالكين، واحتكار الأراضي غير الصالحة من قبل السلطات). ويلاحظ جيرني، بموازاة الاستخدام الجديد لكلمة بوليس (πόλις)، التي تدلّ على المجتمع الذي أصبح منظّماً، تغيّر الوظيفة القضائية الملحوظ من هوميروس إلى هيسيودوس (Louis Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce* (Paris: E. Leroux, 1917), pp. 14-15.

إننا نلاحظ أن صورة المحارب، خلافاً لصورتي الملك والمزارع، لم يعد لها عند هيسيودوس سوى قيمة ميثية محض. ففي العالم الذي هو عالمه، والذي يصفه، وبين الأشخاص الذين يخاطبهم، لا نرى مكاناً للوظيفية الحربية ولا للمحارب، كما تصورهم الميثة[105]. إن حكاية بروميثيوس وحكاية الأعراق والقصيدة بمجملها تهدف إلى تعليم برسيس، المزارع الصغير كأخيه. إذ على برسيس أن يرفض **المغالاة** ويباشر العمل ويتوقف عن مقاضاته والمشاجرة السيئة معه[106]. ولكن هذه الأمثولة من الأخ إلى الأخ، ومن القروي إلى القروي، تعني أيضاً الملوك، من حيث إن واجبهم حل المشاجرات وتحكيم المنازعات باستقامة. فهم ليسوا في المجال نفسه مع برسيس: دورهم ليس العمل ولا يحثّهم هيسيودوس عليه؛ عليهم أن يحترموا **العدالة** ويصدروا أحكاماً مستقيمة. إن المسافة، بالتأكيد، كبيرة بين الصورة الميثية للملك

---

[105] إننا نعلم الدور الذي مارسه، في أصول المدينة، اختفاء المحارب، كفئة اجتماعية خاصة، وكنمط الإنسان المجسّد لفضائل نوعية. وتحوّل محارب الملحمة إلى جندي شاكي السلاح مقاتل في تشكيل متراصٍ لا يدلّ على ثورة في التقنيات العسكرية وحسب، ولكنّه يدلّ أيضاً، في المجال الاجتماعي والديني والنفسي، على تبدّل حاسم. راجع خاصة: Henri Jeanmaire, *Couroi et courètes: Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique* (Lille: Bibliothèque universitaire, 1939), pp. 115 sq.

[106] حول النزاع بين الأخوين، ومادة ومتابعة المحاكمة، راجع: Bernard Abraham Van Gronigen, *Hésiode et Persès*, Amsterdam, 1957.

الصالح، سيد الخصب، موزع كل ثروة، والملوك "أكلة الهدايا"[107] الذين يجازف هيسيودوس كثيراً في مواجهتهم (إنها هذه المسافة التي تفسر من دون شك، وجزئياً، أن تكون **العدالة (الذيكي)** طارت من الأرض نحو السماء)[108]؛ إنما يبقى الشاعر معتقداً أن الطريقة التي يؤدي بها الملوك وظيفتهم القضائية تنعكس مباشرة على كون الفلاح، معزّزة، أو بالعكس، مستهلكة وفرة ثمار الأرض[109]. يوجد إذاً بين الوظيفة الأولى والثالثة، بين الملوك والفلاحين، تواطؤ ميثي وواقعي بالوقت نفسه. ومصلحة هيسيودوس مركزة بدقة على المشاكل التي تعني الوظيفة الأولى كما تعني الثالثة – وتعنيهما بالتلازم[110]. في هذا المعنى يكون

---

107 *Travaux*, 264.

108 كتب لويس جيرني: "العدالة (δίκη) الهيسيودية، هي (خلافاً للعدالة (δίκη) الهوميرية الأكثر تجانساً) عدالة متعددة ومتناقضة لأنها تنسجم مع حالة جديدة وحالة مجتمع حرجة: العدالة – العادة (δίκη - coutume) تصبح عند المناسبة القوّة التي تغلب الحق (Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, 189, 192)
والعدالة – الحكمة (δίκη - sentence) تعتبر غالباً وكأنها غير عادلة (39, 219, 221, 262, 264; cf. 254, 269, 271). مع هذين الشكلين للعدالة (δίκη) تتعارض العدالة الآلهية · (Δίκη) (219-220 et 258 sq.): في هذين المقطعين العدالة الآلهية (Δίκη) هي النقيض الشكلي للعدالات (δίκη) (ص 16). راجع أيضاً ملاحظات المؤلف حول تأليه الخجل (Αἰδώς)، عند هيسيودوس؛ ص 75.

109 *Travaux*, 238 sq.

110 هذا التلازم يلاحظ ملياً في جزء قصيدة أراتوس (Aratos) حيث يعيد هذا المؤلف، حسب هيسيودوس، رواية الأعراق المعدنية. حكم العدالة يبدو فيه ملتصقاً بالنشاط الزراعي، وبشر العرق الذهبي يجهلون الشقاق والصراع؛ فبالنسبة إليهم

لرسالته مظهر مزدوج؛ فهو نفسه غامض كما كل شيء في العصر الحديدي. في المظهر الأول، يخاطب المزارع برسيس - الذي يتصارع مع أرض جدباء، ومع الديون والجوع والفقر - ليعظه بالعمل؛ وفي الثاني يخاطب أيضاً، أبعد من برسيس يخاطب الملوك الذين يعيشون بطريقة مختلفة جداً، في المدينة، قاضين أوقاتهم في الأغورا وليس عليهم عمل. هذا لأن عالم هيسيودوس، خلافاً لعالم العصر الذهبي، هو عالم مختلط حيث يوجد، جنباً إلى جنب، إنما بتعارض الوظيفة، الصغار والكبار، العاميّون (δειλοί) والنبلاء(ἐσθλοί) [111]، والمزارعون والملوك. وفي هذا الكون غير المؤتلف، لا نجدة أخرى إلا **العدالة**. فإذا اختفت يغرق كل شيء في الفوضى. وإذا احتُرمت على السواء من الذين نذروا حياتهم للشقاء (بونوس) (ponos)، ومن الذين يلفظون الحق، تصبح الخيرات أكثر من الشرور، وتتلافى الآلام التي هي ليست ملازمة لوضع الفانين.

أين إذاً مكانة النشاط الحربي؟ في اللوحة التي يرسمها هيسيودوس عن مجتمع زمانه لم يشكل مستوى وظيفياً أصلياً متوافقاً مع واقع بشري حقيقي. ولم يعد له دور سوى التبرير، في مجال الميثة، لوجود مبدأ مشؤوم لتلك **المغالاة**: عامل الشقاق والشجار، في عالم

"الثور والمحراث والعدالة نفسها، موزّعة الخيرات الشرعية، تؤمّن كل شيء وبوفرة كبيرة". وبشر العرق البرونزي، في الوقت ذاته الذي يطرقون فيه سيف الحرب والجريمة، يذبحون ثور الحراثة ويأكلونه (*Phénomènes*, p. 110 et sq.).

[111] *Travaux*, 214, حيث يلاحظ التعارض بوضوح.

الملوك والقرويين، وهو بالتالي يعطي إجابة عمّا يمكن تسميته في معجم الحداثة، مشكلة **الشر**. أين يكمن إذاً الفرق بين العدالة والخصب اللذين يسيطران على العصر الذهبي، و**العدالة** و**الخصب** اللذين يتجليان في العصر الحديدي في عالم متنافر؟ ففي العصر الذهبي، **عدالة** و**رخاء** صرفان: ليس لهما مقابل. تُفرض العدالة تلقائياً؛ ليس أمامها نزاعات ودعاوى لفضّها؛ وكذلك يَجلب الخصبُ الرخاءَ آلياً من دون منافسة في العمل. ويجهل العصر الذهبي **النزاع** في كل معانيه. وبخلافه فإن **النزاع** هو الذي يحدد طريقة الوجود في العصر الحديدي، أو، بشكل أصح، إنهما النزاعان المتعاكسان، الصالح والسيئ. لذلك فإن على **العدالة**، عدالة الملك أو عدالة الفلاح، أن تمارس دائماً من خلال **نزاع**. إن **العدالة** الملكية تكمن بتهدئة الشجارات وتحكيم الصراعات التي يثيرها النزاع السيئ؛ و**عدالة** المزارع بأن تصنع من **النزاع** فضيلة بنقل القتال والتنافس من ميدان الحرب إلى ميدان العمل، حيث، بدل الهدم تبنيان، وبدل الدمار تجلبان الرخاء الخصب.

ولكن من أين يأتي **النزاع**؟ وما هو أصله؟ إن اتحاد "**النزاع**" مع **المغالاة** بشكل غير قابل للفك، يمثل روح النشاط الحربي بالذات؛ إنه يعبّر عن الطبيعة العميقة للمقاتل؛ إنه المبدأ الذي "بتأجيجه للحرب الخبيثة" يرئس الوظيفة الثانية.

وهكذا فإن رواية الأعراق شهادة، لما يمكن لفكرة ميثية مثل فكرة هيسيودوس أن تحتويه مما هو منجز بصرامة ومجدد في الوقت نفسه. ولا يعيد هيسيودوس تفسير الأعراق المعدنية في إطار مفهوم

ثلاثي الوظيفة وحسب، بل يحوّل البنية الثلاثية ذاتها، وحاطّاً من قيمة النشاط الحربي، يصنع لها، بالمنظور الديني الخاص بها، أكثر من مستوى بين مستويات أخرى، مصدر الشر والصراع في الكون.



الميثة الهيسيوذية للأعراق حول بحث توضيحي[1]

لقد أخضع ديفراداس (Defradas)، في Essai de mise au point حول ميثة الأعراق الهيزيودية، التفسير الذي كنت قد اقترحته، بعد م. ج. **دوميزيل**، لنص Les Travaux et les Jours[2]، لنقد قاده تحليله إلى رفض كلي للاستنتاجات التي توصلت إليها، والتي تستند، حسب رأيه، على تبسيط منهجي لمعطيات الرواية، وعلى قراءة سطحية لها. وهذه الاعتراضات التي يقدمها، هي:

1- "بإحلال المخطط البنيوي مكان مخطط التسلسل الزمني" أكون قد أنكرت الجوانب الزمنية لرواية هيسيودوس، لدرجة الزعم أنّ الأعراق لا تتعاقب في الزمان. ويكتب ديفراداس أن الميثة، حسب رأيي، "تجمع، اثنين اثنين، أعراقاً لن تتعاقب ولن تكون سوى عملية تبديل للوظائف الثلاث الرئيسة للمجتمع الهندو - أوروبي". والحال أن هيسيودوس، كما يلاحظ صاحب التوضيح، حددّ بدقة أنّ العرق الثاني ولد متأخراً (μετόπισθεν) عن الأول (البيت 127)، وأنّ الثالث لم يظهر إلاّ بعد اختفاء العرق الثاني، وأما العرق الرابع فقد ظهر بعد اختفاء العرق الثالث، وأخيراً فإن

---

[1] *Revue de philologie* (1966), pp. 247-276.

[2] Jean Defradas, «Le mythe hésiodique des races. Essai de mise au point,» *L'Information littéraire*, no. 4 (1965). =

الخامس مستهلّ بـ ثمّ (ἔπειτα) (البيت 174). نحن إذاً أمام سلسلة ألسنية تعاقبية.

2- يُؤكدّ عامة أنّ كل عرق، باستثناء عرق الأبطال، هو أدنى من العرق الذي يسبقه. وبإثباتي أنّه لم يُقل شيء من هذا القبيل عن العرق البرونزي بالنسبة إلى العرق الفضي، وبأنه مقدم وكأنه "لا يشبهه بشيء"، وأنه ليس أدنى من العرق الفضي، أكون قد أحللت "فارق بنية" مكان "فارق نوعية"، وحاولت هكذا وضع النظرية التي وفقها "لا تعبّر الميثة، في الواقع، عن فكرة انحطاط في الزمان". والحال، يلاحظ ديفراداس، أنه يوجد من العصر الذهبي إلى العصر الحديدي، انحدار لا جدل فيه؛ وهو لم يتوقف لفترة إلا من قبل عرق الأبطال، ما يشير إلى علامة إدخال متأخر. واذا كان صحيحاً أن النص يؤكد بصورة خاصة الفارق بين عرق برونزي وعرق فضّي، فهذا لا يقلل من أن البرونز في كل التصنيفات العائدة إلى المعادن، أدنى بكثير من الفضة. وفضلاً عن ذلك، فإن مصير بشر العرق الفضي بعد الموت الذين رقّوا إلى درجة **مغتبطي الجحيم**(μάκαρες ὑποχθόνιοι) يدل على تفوقهم على بشر العرق البرونزي الذين يصبحون في الآخرة شعب أموات الـ **هاديس** (*Hades) المفضل. لذلك، يستخلص ناقدنا، يجب كثير

---

pp. 152-156; Jean-Pierre Vernant, "Le mythe hésiodique des races. Essai = d'analyse structurale," *Revue de l'histoire des religions* (1960), pp. 21-54;

بحث معاد في هذا الكتاب، راجع ص 57–103 من هذا الكتاب.

من دقة الحجة في الزعم أن يكون الانحطاط قد بدأ مع هؤلاء الآخرين.

3- هناك شيء أخطر، فإن اكتشافي أو ابتكاري، بعد دوميزيل، لعرق سادس يكون نظيراً للعرق الحديدي الذي عاصره هيسيودوس، هو حاجة تنافسية.

ينبّه ديفراداس، أن هيسيودوس لم يتكلم إطلاقاً عن عرق سادس. لقد تصور فقط تلف تدريجي سيقود العرق الحديدي إلى الموت الذي سيحصل في الوقت الذي سيولد فيه البشر بأصداغ بيضاء. إذاً ليس هناك ثلاث ثنائيات من الأعراق يمكنها التطابق مع الوظائف الهندو - أوروبية الثلاث. وكان من المفترض أن تحتوي الميثة في الأصل على أربعة أعراق معدنية، ذات قيمة متناقصة بانتظام، وقد أدخل هيسيودوس عليها عرقاً خامساً، هو عرق الأبطال، من دون مقابل معدني، أخلّ دخوله بالتوالي الطبيعي بقطعه مرحلياً مسيرة الانحطاط المتدرجة.

4- النقطة الأخيرة: يعبّر هيسيودوس الذي يعيش بين بشر العرق الخامس، العرق الحديدي، عن أسفه ألاّ يكون قد مات أبكر أو ولد متأخراً أكثر. إنها ملاحظة غير مفهومة، كما كنت قد لاحظت، في زمن بشري دائم الانحدار نحو الأسوأ، ولكنها تتوضح إذا ما أقرّينا أنّ سلسلة الإعمار تؤلف، مثل سلسلة الفصول، دورة قابلة للتجدد. "يجب علينا حقيقةً، يجيب ديفراداس،

أن نكون قد عرفنا مسبقاً المذاهب **الأورفية*** ، والأصداء التي نقلها لنا عنها أفلاطون حول العودة الدائمة، لكي يُركّزَ على هذه الملاحظة البسيطة مفهوماً للزمن الدوري. فلا شيء في مؤلفات هيسيودوس يسمح بمثل هذا التقدير الاستقرائي". إذاً ما عساها تكون، بحسب ديفراداس، دلالة الصيغة الهيسيونية؟ قد يكون لها، حسب ما أشار اليه ب. مازون (P. Mazon)، مغزى تافهٌ. وقد لا تستوجب إرجاعاً دقيقاً إلى حالة سابقة أو حالة لاحقة محددتين جيداً؛ وقد تكون طريقة بسيطة للقول إن كان فضّل هيسيودوس فضّل العيش في أي عصر غير عصره. ويضيف ديفراداس إلى ذلك اعتبارات شخصية حول ما يسميه "تجريبية" هيسيودوس، إذ ليس للشاعر نظام ثابت. فهو لم يتردد، لموضعة أبطال الملحمة في سلسلة العصور، في قطع سيرورة الانحطاط. وكذلك بالنسبة إليه، فلا شيء يعارض أن لا يكون المستقبل مظلماً كالحاضر، ما أبعده عن التكهن بوصول عرق سادس أسوأ من العرق الحديدي.

هذه هي، مختصرةً بالقدر الذي استطعناه من الأمانة، سلاسل الحجج الأربع التي يعتقد ديفراداس أنه بها يدمّر تفسيراً يرى فيه "محاولة متألقة خالية من الأساس".

---

* لفظ كلمة يونانية تعني الجحيم، ومجازاً إله الجحيم أو الموت (راجع الثبت التعريفي).

وإذا أردت الإجابة بشكل مفصل عن هذه الاعتراضات، فذلك ليس حباً بالسجالات الكلامية ولا حاجة إلى أن أبرىء نفسي. إن ديفراداس على حق في ناحية: إن المناقشة مهمة. فهي، أبعد من ميثة الأعراق، تطرح مشاكل عامة في المنهج، وتستخدم كل تفسير نتاج مثل نتاج هيسيودوس. وكيف يمكن تناول كتابات أقدم شاعر لاهوتي في اليونان، وأي قراءة تبدو صالحة لحل رموز رسالته، وكيف نأمل أن نفهم، من خلال النصوص، تنظيم الفكر الديني الذي يمكن لأقدميته أن تضلل عقلنا في القرن العشرين؟

ثم وأنا أقرأ اعتراضات ديفراداس شعرت أحياناً أننا لم نكن نتكلم اللغة نفسها وأنني لم أكن قد فهمت. خفت من أني لم أكن واضحاً كفاية حول المسائل التي كانت تبدو بديهية. لذلك أغتنم هذه الفرصة لأعبّر عن أفكاري بعمق أكثر، وبإعادتي لتحليل يبدو لي دائماً صالحاً، أريد توضيح موقفي حول نقاط جوهرية عديدة:

1- هل تجاهلت حقيقةً الجوانب الزمنية للرواية، وهل أكدت أن الأعراق تتوالى الواحد بعد الآخر؟ إن اعتراض ديفراداس الأخير سبق أن بدا لي أنه ينصف هذا النقد. ولكن إن كنت أخطأت، كما يأخذ علي في النقطة الرابعة، في الموافقة على أن سلسلة الأعراق تشكل دورة زمنية كاملة، وأنها تتوالى مثل تتابع الفصول، فذلك لأني أرى في تواليها قيمة زمانية. والزمن الدائري ليس أقل زمناً من الزمن الخطي، إنما زمناً مختلفاً. ووجود بعض ظروف الزمان مثل "متأخراً، وثمّ" في النص الهيسيوذي، لا يمكنه إذاً أن يشوّه

تفسيري[3]. إن الجزء الأكبر من *Les travaux et les jours* مكرس لعرض روزنامة الأعمال الزراعية المتناغمة مع الدورة الفصلية. إذ يبدأ هيسيودوس روايته بالبذر في موسم أمطار الخريف عندما يطلق الغرنيق صراخه، وتغطس الثريا في البحر، عند غيابها الصباحي (450-448). وينهيها على مواسم بذر الخريف نفسها، وعلى غياب الثريا نفسها، فيكون ختام الأعمال تدشيناً لدورة فصلية جديدة (617-614). فهل يجب الاستنتاج إذاً أنه، وفق هيسيودوس، لا يوجد تسلسل للمهمات الزراعية لا قبل ولا بعد، وأن كل الأعمال تحدث في زمن واحد؟

ومع ذلك، فلربما لم يكن التناقض عند ناقدي، ولكن في دراستي بالذات. فقد أكون قد أيدت، في بعض الصفحات، أن زمن الأعراق دوري، وفي بعضها الآخر أن لا وجود للتوالي في الزمان. لندرس إذاً المسألة عن قرب أكثر. ففي سنة 1959، زمن " Entretien sur les notions de Genèse et de structure"، كانت المرة الأولى التي أعرض فيها تفسيري لميثة الأعراق. وفي النقاش الذي دار بعد ذلك، سئلت مسبقاً إذا ما كنت قد ملت إلى الذهاب بحذف الزمانية أبعد من اللزوم. فأجبت: "إني أعترف بوجود زمانية عند هيسيودوس، ولكني

---

[3] كتبت مثلا: "تكون عندئذ كل ثنائية عصور محددة ليس في مكانها في السلسلة فحسب (الاثنان الأولان، الاثنان التابعان، الأخيران) إنّما بصفتها الزمنية الخاصة، المتحدة بشكل وثيق مع نمط النشاط الذي يتطابق معها" (انظر ص 91 من هذا الكتاب).

أعتقد أنها مختلفة جداً عن زمننا اليوم، الخطي وغير القابل للارتكاس. وإني أقول، طوعاً، إنه زمن يحتمل تعاقب فترات أقل مما يحتمل تنضيد طبقات وتراكم عصور"[4]. كنت أعيد بذلك مبحثاً كنت قد توسعت به في دراسة سابقة حيث كتبت فيما يختص برواية *Théogonie* ورواية الأعراق: "هذا التكوين للعالم الذي تروي مجرياته ربّات الفن*، له ما قبله وما بعده، ولكنه لا يجري في مدة متجانسة، في زمن وحيد. ولا يوجد تسلسل زمني يتناغم مع هذا الماضي ولكن نسابات... فلكل جيل، ولكل عرق، **(غينوس)** (genos)، زمنه الخاص، وعمره الذي يمكن لمدته ومدّه، وحتى توجهه، أن تختلف من كل إلى كل. ويتنضد الماضي بتوالي أعراق، وتؤلف هذه الأعراق الزمن الغابر. ولكنها لا تفسح المجال لعيش أطول، وبالنسبة إلى بعضها، لواقع أكثر مما تملك الحياة الحاضرة وعرق البشر الحالي[5]. "وربما كان عليّ، تجنباً لكل خطأ، تكرار ما سبقت وكتبته؛ ولكن لا يمكن تكرار الأمور نفسها إلى ما لا نهاية. كما كنت أعتقد أنّ أعمال مؤرّخي الأديان، والإناسيين وعلماء النفس وعلماء المجتمع حول مختلف أشكال الزمنية، وبخاصة حول مظاهر ما نسميه الزمن الميثي، كانت لليوم مألوفة عند كل

---

[4] Centre culturel international de Cerisy-la-Salle, juillet-août 1959. *Entretiens sur les notions de genèse et de structure*, sous la direction de Maurice de Gandillac, Lucien Goldmann et Jean Piaget (Paris; La Haye: Mouton et Cie, 1965), p. 121.

* راجع الثبت التعريفي.

[5] Aspects mythiques de la mémoire en Grèce," *Journal de psychologie* (1959), pp. 1-29; انظر كذلك ص 115 من هذا الكتاب

جمهور المثقفين. ولكن من الواضح أن سوء الفهم بيني وبين ديفراداس أنه يماهي بصورة بحت وبسيطة بين زمن وتسلسل زمني، بينما أفرّق أنا بينهما بعناية. وعندما يأخذ عليّ أني استبدلت مخططاً زمنياً بمخطط بنيوي، يستنتج من ذلك أني أقصيت كل زمنية من رواية هيسيودوس. ومع ذلك كتبت: "إن الترتيب الذي تتعاقب الأعراق وفقه على الأرض ليس، بالمعنى الصحيح، متسلسلاً زمنياً. وكيف يكون ذلك؟ إن هيسيودوس لا يملك مفهوم زمن وحيد ومتجانس تأتي جميع الأعراق لتتموضع فيه نهائياً. فلكل عرق زمنيته الخاصة، عمره، الذي يعبّر عن طبيعته الخاصة، والذي كما يحدد طريقة عيشه ونشاطاته وحسناته وسيئاته، يحدد وضعه ويعارضه مع باقي الأعراق"[6]. لذلك لا ينبغي الكلام عن زمن تسلسلي بالمعنى الدقيق للكلمة إلا في السلاسل الزمنية، حيث إن كل حدث محدّد بتاريخ وكأنه آخذٌ طابعه؛ وهذا ما يفترض الاهتمام بتاريخ صارم، وفي الوقت ذاته، وبالوسائل لوضع تسلسل زمني دقيق وصحيح. ولا يمكن هذا إلا عندما نعتبر الزمان إطاراً وحيداً متجانساً، يكون جريانه خطّياً مطّرداً وغير محدد وغير مرتد؛ عندئذ يشغل كل حادث مكاناً واحداً في السلسلة؛ ولا يمكن إطلاقاً لأي شيء أن يتكرر؛ إذ إن لكل حدث تاريخه. وليس زمن هيسيودوس فقط لا يملك بعد هذه السجايا، بل أيضاً زمن المؤرخين اليونانيين – إذا لم نتكلم عن المأسويين – غيران تطور التاريخ الحديث وحده هو الذي سيحسن إضفاءها (السجايا) عليه. يلاحظ عالم نفس

---

[6] انظر ص 215 من هذا الكتاب؛ راجع أيضاً الهامش رقم 21.

مثل م. وميرسون، مستنداً إلى تحليلات السيدة دو روميلي (Mme. De Romilly)[7]، لتحديد طبيعة الزمن التاريخي لثوكيذيذيس (Thucydide)*، أن "ثوكيذيذيس، الذي يأتي عند اللزوم بإيضاحات رقمية وطوبوغرافية لروايته، لا يعطي تاريخاً إطلاقاً". فيستنتج: "إن توالي الأحداث منطقي عند ثوكيذيذيس، إذ إن لكل شيء، في تاريخه، بناء، وحتى بناء صارم... وزمن ثوكيذيذيس ليس متسلسلاً: إنه، إذا جاز التعبير، زمن منطقي"[8].

لا غرو، أن تعاقب الأعراق، عند هيسيودوس، لا يخضع كما عند ثوكيذيذيس، لضرورات منطقية. فهيسيودوس لم يمرّ في مدرسة السفسطائيين. ولكن مفهوم التسلسل الزمني بالذات هو أيضاً، في حالته، غير متلائم، لأن الأمر لا يتعلق بالزمن ولا بالأحداث التاريخية. لذا تساءلت عن أي نمط من الترتيب يرتكز بناء رواية الأعراق المتعاقبة. وقد بدا لي أن الزمن كان يجري بطريقة غير مطّردة، ولكن وفق تناوبات حقب، تتعاقب فيها الأعراق بثنائيات متناقضة: "بدل سلسلة زمنية مطّردة، هناك حقب تتناوب وفقاً لعلاقات التعارض والتكامل. فالزمن لا يجري تبعاً لتوالي زمني متسلسل، ولكن وفق علاقات جدلية لنظام تناقضات متطابقة مع بعض البنى الدائمة

---

[7] Jacqueline de Romilly, *Histoire et raison chez Thucydide* (Paris: Société d'édition les belles lettres, 1956).

* مؤرّخ يوناني من القرن الخامس قبل الميلاد.

[8] Ignace Meyerson, «Le temps, la mémoire, l'histoire,» *Journal de Psychologie*, عدد خاص بعنوان: *La construction du temps humain* (1956), p. 340.

للمجتمع البشري وللعالم الآلهي"[9]. لذلك فإن نظام التوالي الزمني، المعبّر عنه في رواية نَسَبية كان يبدو لي متطابقاً مع النظام التراتبي الذي يتولى باستمرار تنظيم المجتمع، سواء البشري أو الآلهي. أمّا كيف تصورتُ العلاقات بين الميثة التكوينية والمخطط البنيوي؟ فإني دعمت بالضبط الموقف المعاكس. فبحسب رأيي، إن الذي يطبع الفكر الهيسيوذي في رواية الـ *Théogonie* كما في رواية الأعراق، هو أن الميثة التكوينية والقسمة البنيوية[10]، بدل أن تتعارضا بوضوح كما يفعلان ذلك أمام أعيننا، تظهران غير منفصلتين."لا يمكننا الكلام، في حالة هيسيودوس، عن تعارض بين الميثة التكوينية والقسمة البنيوية. بالنسبة إلى الفكر الميثي، كل نسابة هي في الوقت ذاته وبقوة توضيح لبنية؛ وليس هناك طريقة أخرى لتحليل بنية سوى تقديمها بشكل رواية نسابية. ولا تشذّ ميثة العصور، في أي من أجزائها عن هذه القاعدة"[11]. بمعنى آخر، إن النص الهيسيوذي، في كل من أجزائه، وكأنه يرتضي قراءتين: يمكن تفسيره بمنظور ألسني تعاقبي أو بمنظور تواقتي. أما بالنسبة إلينا، نحن الذين لدينا اليوم فكرة زمن مالك لبنيته، ولنظامه التسلسلي، فتبدو لنا المنظومة الزمنية التي تجري على نموذج بنية مستمرة كزمنية كاذبة. كذلك فإنه يمكن لبعض الصيغ التي استخدمتها أن تعطي شعوراً أنه بنظري لا وجود لزمن حقيقي عند هيسيودوس.

---

[9] انظر ص 69 من هذا الكتاب.

[10] وليس كما يقوله ديفراداس، مخططاً تسلسلياً بنيوياً.

[11] انظر ص 61 من هذا الكتاب.

ولكن الموضوع بالنسبة إلى هيسيودوس الذي ليس لديه فكرة زمن يخضع نظامه لقواعد تسلسلية بحت، هو بالتأكيد موضوع زمنية أصلية.

ومع ذلك ما هو موقف ديفراداس من الموضوع؟ لقد تبنّى في الجزء الأخير من توضيحه تفسير ف. غولدزشميث، بعد أن عارضه مع تفسيري، رغم أنه كان نقطة انطلاق دراستي[12]. فقد كتب: "لذا من المسموح القول إن هيسيودوس استخدم ميثة الأعراق لشرح تراتبية الكائنات الآلهية ولإعادة تموضع الوضع البشري في سلسلة الكائنات". واستنتج: "بمحاولته شرح البنية الحالية للمجتمع الديني، تراتبية الكائنات الإلهية، ينقل معطياتها إلى ميثة نسب الآلهة، ثم، في تعاقب أجيال مختلفة، يجد، في ترتيب تسلسلي، أصل مختلف العائلات الآلهية". في ختام دراسته النقدية، يبدو لي ديفراداس إذاً قابلاً، على الأقل حول هذه النقطة الدقيقة، بنمط تفسير ف. غولدزشميث، الذي أخذت به، إنما حاولت تحليل بعض توريطاته النفسية بدقة، في ما يتعلق بصحة طبيعية الزمن في فكر هيسيودوس.

2- هل أردت، بملاحظتي أن العرق البرونزي غير معرّف أنه "**أدنى**" بل أنه "**لا يشبه بشيء**" العرق الفضي الذي يسبقه، أن أبرهن أن الميثة لا تعبّر عن انحطاط في الزمان؟ بالعكس، لقد اعتبرت أن سلسلة الأعراق تؤلف دورة انحطاط كاملة. فانطلاقاً من عصر

---

12 J. Defradas, «Le mythe hésiodique des races. Essai de mise au point,» p. 156, et Victor Goldschmidt, "Théologia," *Revue des études grecques* (1950), pp. 20-42.

ذهبي، حيث يسيطر، بوضع نقي، الشباب، والعدالة، والصداقة المتبادلة والسعادة، وصولاً إلى عصر معاكس للأول في كل شيء: إنه منكبّ كلياً على الشيخوخة والظلم وروح الشجار والتعاسة: "في العصر الذهبي كان كل شيء نظاماً وعدالة وهناء: كان حكم **العدالة** الخالصة. وفي نهاية الدورة، في نهاية العصر الحديدي، يصبح كل شيء مستسلماً للفوضى والعنف والموت: سيصبح حكم **المغالاة**[13] الخالصة. ما زعمته هو أن سيرورة الانحطاط هذه لا تتبع مجرى منتظماً ودائماً. أما بالنسبة إلى الأبطال، فإن كل المحللين سيوافقونني الرأي: يشير هيسيودوس قطعاً إلى أنهم أعلى من الذين سبقوهم. إنه يقطع إذاً بشكل صريح سيرورة الانحطاط. إنها علامة إدخال متأخر، كما يلفتون. إني أوافق على ذلك وأقبل أيضاً فرضية أن الميثة كانت في الأساس مكونة من أربعة أعراق معدنية، قيمتها من دون شك متناقصة بانتظام. ولكن الميثة البدائية كما نستطيع افتراضياً إعادة بنائها شيء، ورواية هيسيودوس، كما توجب عليه إعادة التفكير فيها تبعاً لاهتماماته الخاصة، وكما نعرفها فعلاً في نص يذكر، إلى جانب الأعراق المعدنية، عرق الأبطال، شيء آخر. والحال، مهما كانت الأسباب التي حدت بهيسيودوس إلى إدخال الأبطال في سلسلة الأعراق، في المكان الذي يعود إليهم، فإن هذا الإدخال يدل على أنه لم يعد للميثة، في نظره، الدلالة التي تعوّدناها في

---

[13] انظر ص 68 من هذا الكتاب.

النص الأول: لم يكن في مشروع هيسيودوس وصف لتقدم مستمر لانحطاط في الوضع البشري. فلا يمكننا الإفلات من هذا القياس الأقرن: أو أن هيسيودوس يريد أن يقول شيئاً آخر غير الاستمرارية البسيطة في الانحطاط، أو أنه يناقض نفسه بصراحة[14]. ويستحسن قبل الإقرار بالفرضية الثانية استيضاح النص من كثب أكثر للبحث عن قصد هيسيودوس في الميثة وعن السمات التي أعطاها، تبعاً لهذا القصد، إلى مختلف الأعراق، وأخيراً عن النظام الذي اتّبعه في ترتيبها كي يُمكن تعاقبها من بداية الدورة حتى نهايتها، ولمعرفة العبرة التي يستخلصها هو ذاته من روايته.

تبتدئ *Les travaux et les jours* بتصريح مدهش. ليس هناك **نزاع** *(Éris) واحد، بل **نزاعان** اثنان متعارضان، صالح وسيئ. كان هيسيودوس قد وضع "**نزاع**"، في *Théogonie*، في عداد أولاد **ليل**، أي بين قوى "**الشر**" المظلمة[15]. وفي ذرّية **ليل** *(Nux) يأتي "**نزاع**" بعد **انتقام** *(Némésis) مباشرة متحداً بشكل وثيق مع **خداع** (Apate)* **وحنان الحب** (Philotes)* **وشيخوخة** (Gèras)*. وولّد "**نزاع**" بدوره سلسلة كبيرة من الشرور: إلى جانب **شقاء** (ponos)* **ونسيان** (Lèthè)* **ومجاعة** (Lumos)* **وآلام** (Algéa)* التي تفتتح السلسلة،

---

14 Erwin Rohde, *Psyché*, trad. par A. Reymond (Paris: Payot, 1952), pp. 77-78.

* الكلمات في الفقرة من "تبتدئ" حتى "القضائية" المشار إليها بنجمة (*) هي كلمات يونانية بلفظ فرنسي.

15 *Théogonie*, 211-233

* كلمة يونانية بلفظ فرنسي.

وفوضى (Dusmonia)* وتعاسة (Atè)* اللتين تختمانها مع "آخر العنقود" قسم (Horkos)* نتعرّف إلى مجموعتين من القدرات، في البداية أربع قدرات قتلة الحرب، ثم ثلاث قدرات للكلام السيئ والكذب لم تعد تمارس سيئاتها في المعارك الحربية، وإنما في الخلافات والنزاعات القضائية[16].

وتعيد *Les Travaux et les jours*، ولكن مع تصحيح بعض النقاط الجوهرية الل اهوتية الشر هذه. فإلى جانب نزاع السيئ الذي يرمي البشر في الحرب بمواجهة بعضهم بعضاً، أو في الأغورا بمواجهة المنازعات[17]، يجب التعرف إلى نزاع مختلف كلياً، علينا

[16] Clémence Ramnoux , *La nuit et les enfants de la nuit dans la tradition grecque* (Paris: [s. n.], 1959), p. 66.

[17] يتكلّم هيسيودوس في البيت 14 من *Travaux* عن نزاع (Éris) يكبّر الحرب والمعركة (πόλεμον και δῆριν) وقيمة (δῆρις) المعركة محددة في المقطع التالي الذي يستحلف فيه الشاعر أخاه رفض إثارة الشجارات والمعركة(κεα και δῆριν) في الأغورا للاستيلاء على ملك الآخرين (البيت 33)؛ راجع البيت 30: νεκέων (τ'ἀγορέων) والبيت 29 (νείκεα... ἀγορέων)، إن برسيس المسكين والجبان (δειλός) (214) لا يمكن له التأمّل بالاستيلاء على ثروات الآخرين كغنائم حرب: كونه عاجزاً عن استخدام نزاع (Éris) الذراع، فيلجأ الى نزاع (Éris) اللسان: "يجب أن لا تسلب الثروة: إنها موهوبة من الآلهة، لذا تستحق أكثر فأكثر. يمكن للمرء أن يكسب ثروة طائلة بالعنف، بذراعيه؛ ويمكنه الاستيلاء عليها بلسانه، كما يحصل غالباً عندما يخدع الكذب فكر الإنسان..." (320- 324).

امتداحه وليس إدانته[18]، لأنه مفيد للبشر[19]. إنه نزاع الذي يحثهم بالفعل على العمل ويدفعهم إلى الحراثة والزراعة بغية جمع الخير[20].

لذلك يخاطب هيسيودوس علناً أخاه برسيس، الذي كان مزارعاً مثله، ليضعه أمام اختيار أحد هذن **النزاعين**. ليرفض **نزاع الشرير** ("Ερις κακόχατρος)[21]: الذي بعد أن دفعه نحو الأغورا لترصّد الشجارات والمحاكمات، على أمل وضع اليد، ظلماً، على ملك الغير، حوّله عن العمل في الأرض الذي يحثه عليه **نزاع** الصالح والذي سيوفر له، من طريق العدالة، بحبوحة مباركة من الآلهة.

بعد ذلك تتبع روايتان ميثيتان. دلالة الأولى شفافة؛ ميثة باندورا، مستهلة بكلمة لأن (الآن) (γάρ)، تأتي بالتبرير اللاهوتي لحضور **نزاع** الضروري في العالم البشري، ولواجب العمل الذي ينتج منه. ففي الواقع، لقد خبّأ الآلهة الحياة (βίος) عن البشر أي الغذاء[22]. فينبغي عليهم، الشقاء على الأرض وأن يقلبوها موسماً بعد موسم، وأن يدفنوا في الخريف بذارهم فيها لكي تنبت الحبوب. ولكن الأمر لم يكن دائماً هكذا. ففي الأصل كان البشر يعيشون من دون عمل في رخاء لدرجة أنه لم يكن لديهم فرصة كي يتحاسدوا، ولا حاجة إلى أن يتناقشوا في العمل ليصبحوا أثرياء. غير أن بروميثيوس أراد أن يخدع زيوس

[18] *Travaux*, 13 et 12.

[19] المصدر نفسه، ص 19.

[20] المصدر نفسه، ص 21–22.

[21] المصدر نفسه، ص 28.

[22] المصدر نفسه، ص 42.

ويعطي البشر أكثر من حقهم. وإن بلغ احتياله شأواً كبيراً، فقد انقلب عليه **خداعه** أخيراً[23]. فبعد أن جرّ البشرية كلها إلى التعاسة، وقع بروميثيوس في الشبك الذي نصبه. وقد أعطى زيوس انتقامه شكلاً غامضاً غموض صورة **نزاع** في عالم البشر: إن باندورا شرٌّ، ولكنها شر محبب، إنها الوجه الآخر للخير، أي نقيضه[24]؛ إن الرجال مسحورون بجمالها، يحيطون بالحب هذا الطاعون الذي أُرسل إليهم[25]، والذي لا طاقة لهم بتحمّله، ولكنهم لا يستطيعون الاستغناء عنه، إنه نقيضهم ورفيقهم. ورداً على حيلة بروميثيوس، فإن باندورا هي ذاتها حيلة، إغراء[26] (δόλος) **الخداع** الذي أصبح امرأة، **خداع** بقناع **حنان**. بعد أن زينتها أفروذيتي* (Aphrodite) بسحر **(خاريس)** (charis) لا يقاوم، ووهبها هيرميس روحاً كاذبة ولسان زيف[27]، أدخلت في العالم نوعاً من الغموض الأساسي؛ وعرّضت الحياة البشرية للخليط والتناقض. فمع باندورا، فعلاً، لم يقتصر الأمر على انتشار قدرات **ليل**

---

[23] انظر *Travaux*, 48; *Théogonie*, 537 et 565

[24] *Théogonie*, 585 : καλόν κακόν ἀντ ἀγαθοῖο et
602: ἕτερον δὲ πόρεν κακόν ἀντ ἀγαθοῖο

[25] *Travaux*, 57-58: κακὸν ᾧ κεν ἅπαντες τέρπωνται κατὰ θυμὸν ἑὸν κακὸν ἀμφαγαπῶντες.

[26] بحيلة وفن حيلة δόλος و δολίη τέχνη بروميثيوس،
Théogonie, p. 540, p. 547, p. 550, p. 551, p. 555, p. 560, p. 562; δόλος Pandora comme
Théogonie, p. 589; *Travaux*, 83.

* إلهة الجمال والحب عند اليونانيين.

[27] *Travaux*, 65-68, 73-78.

في أنحاء الأرض، "آلام" الأمراض، و"**شقاء**" و"**شيخوخة**"[28]، هذه الشرور التي كانت البشرية تجهلها في نقائها الأصلي، بل أصبح الآن لكل خير نقيضه الشر، ومظهره الليلي وظله الذي يتبعه خطوة خطوة: أصبح الرخاء من الآن فصاعداً يورّط الشقاء، والشباب الشيخوخة، والعدالة النزاع؛ وبالطريقة نفسها يفترض الرجل، مقابله، صنوه ونقيضه، "ذلك العرق النسائي"[29]، الملعون والعزيز في الوقت ذاته. وإذا أحجم الرجل عن الزواج، هارباً من الأشغال الشاقة التي تجلبها النساء[30] (μέρμερα ἔργα γυναικῶν) يكون له الخبز بوفرة طيلة حياته[31]؛ ولكن التعاسة تترصّده بطريقة أخرى: فمن دون أولاد، يفقد من يسنده في شيخوخته، وينتقل رزقه من قومه إلى الحواشي. وبالعكس فإن من يتزوج، حتى لو خدمه الحظ بالعثور على امرأة صالحة، فلن يكون بذلك أفضل حظاً: طيلة حياته "يأتي الشر ليوازن الخير"[32]. وهنا سؤال

---

[28] *Travaux*, 90 sq.

نعلم أنه في البيت 92 صححت كلمة γῆρας (شيخوخة) بكلمة κῆρας (قدر). تصحيح غير مجد؛ فالمعنى، الواضح تماماً، هو الذي يحدده البيت 93، تحريف مأخوذ من الأوذيسة: "لأنّ الرجال يشيخون بسرعة في البؤس". يجب أن لا ننسى أنّ شيخوخة (gèras) مذكورة الى جانب قدرات الشر، بين أبناء **ليل**.

[29] *Théogonie*, p. 591.

[30] المصدر نفسه، ص 603.

[31] المصدر نفسه، ص 605: ὃ γ' οὐ βιότου ἐπιδευὴς ζώει.

[32] المصدر نفسه، ص 609–610: τῷ δέ τ 'ἀπ αἰῶνος κακὸς ἐσθλῷ ἀντιφερίζει ἔμμεναι قارن مع *Travaux*، 179، لفهم كيف يمكن لباندورا أن ترمز الى العصر الحديدي.

يطرح نفسه "لماذا العازب، بعكس المتزوج، لا ينقصه خبز؟". الجواب، المدّون في نص هيسيودوس، يوضح الرابط الشديد الذي أقامته الميثة بين خلق أول امرأة وظهور الشرور، وضرورة التنافس المستمر في العمل الزراعي. فالمرأة تظهر فعلاً، في عدة مقاطع، كبطن جائع يبتلع كل الأغذية، التي ينهك الرجل نفسه، بحراثة الأرض، لإنباتها من التربة. قبل عرسها، تكون المرأة قد رنت إلى إهراء عريسها الذي يجرفه إغواؤها، ويخدعه هذرها الكاذب[33]. لكن بعد زواجها، تصبح المرأة في منزلها جوعاً قائماً باستمرار. وبعدم تحملها العوز (penia)، وببحثها الدائم عن المزيد تلبية لحاجة الشبع (κόρος)، تدفع برجلها إلى العمل، لتخزّن في بطنها هي ثمرة أتعاب الآخرين[34]. لذلك، فإنها تجلب للرجل، مثل باقي الشرور التي أدخلتها إلى العالم، حزن الشيخوخة. ومثل الأمراض والهموم والعمل، فإنها تنهك قوى الذكر، "تنشفه من دون نار[35]". ولأنها دائمة الاستعداد للجلوس إلى المائدة، ودائمة الترصّد

---

[33] *Travaux*, 373-375: τεἠν διφῶσα καλήν

لاحظ مبحث خداع (Apatè) وإقناع (بيثو) (Peithô).

[34] *Théogonie*, pp. 593-602.

[35] *Travaux*, 705: εὕει ἄτερ δαλοῖο

بالنسبة إلى هيسيودوس، إنّ الشاب، في زهوته، مليء بالحيوية، والشيخوخة نشاف تدريجي. ودور المرأة في هذا التنشيف يفهم أكثر، إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أيضاً الإشارة المعطاة في 587-586: إبّان فصل النشاف، عندما تحرق نجمة سيريوس (Sirius) رؤوس وركب (γούνατα) الرجال، تكون النساء في قمّة الشهوانية (μαχλόταται) والرجال في أضعف حالته (ἀφαυρόταται) . وبالعكس، إبّان أمطار الخريف، عندما تعلّق الشمس حماوتها وتخفّ حركة سيريوس خلال

للوليمة δειπνολόχης، ترمي زوجها، مهما كان شديداً، في شيخوخة مبكرة[36]. وإذا ما أردنا التذكر أن هيسيودوس، في فهرسته لـ **أبناء ليل**، كان قد جمع بدقة، جنباً إلى جنب في المجموعة نفسها، **خداع وحنان وشيخوخة ونزاع**، نفهم أنه يمكن لميثة باندورا أن تبرر وجود الشر، بأشكال مختلفة، في حياة بشر اليوم[37].

النهار على رؤوس الفانين، يصبح جسم الرجال أكثر حيوية (πολλὸν ἐλαφρότερος).

[36] المصدر نفسه، 705: ὠμῷ γήραϊ δῶκεν.

[37] يبدو مبحث باندورا عند هيسيودوس هكذا متناسقاً مع مبحث هيلانة (Hélène)، كما عرض في *Chants cypriens*، وكما سيعاد، بخاصة، عند المأسويين: الانتقام الآلهي (Némésis) (يذكر فهرس **أبناء الليل**، بعد **انتقام، خداع، حنان، شيخوخة، نزاع**)، لكي يجعل الرجال يكفّرون عن زندقتهم، ويضع حدّاً لتكاثرهم، أوجد شخصية المرأة المشؤومة، المزيج من **خداع وحنان**، والتي أثار مجيئها النزاع والحرب والموت. بحسب أتيني (Athénée) (334 c-d (= fr.VII éd. Allen، فإنّ مؤلف *Cypria* كتب أنّ انتقام باتحادها مع زيوس بالحب أنجبت هيلانة، أي بالدماء (θαῦμα βροτοῖσι) (راجع العبارة نفسها في: *Théogonie*, p. 575, p. 584 et p. 588 pour Pandora).

ولكنّ هذه "الآية" هي في الوقت ذاته حيلة (dolos)، فخّ (مظهر الخداع لايزال موطّداً في صورة هيلانة بمبحث الصنو والطيف (l'εἴδωλον))، الذي يقارن مع: et Théogonie, p. 572, p. 584 *Travaux*, 62-63, et 71 حيث آية (θαῦμα) متحدة مع جمال (εἶδος) وصورة (εἰκών)). تبدو هيلانة في مظهرها الساحر **نزاعاً** (*Éris*) يحقق إرادة زيوس (βουλὴ Διός). حول هيلانة نزاع (*Éris*)، راجع: Eschyle, *Agamemnon, 1468-1474*
Euripide, *Hélène*, 36; *Electre*, 1282:

تحتوي الرواية الميثية الأولى، إذاً، ثلاث عبر:

1- إنه من المستحيل خداع زيوس. ولا يفلت منه أي غش. وسيُكشف كل ظلم، عاجلاً أم آجلاً، وسيُعاقب[38].

2- إن رد زيوس على خداع بروميثيوس يؤسس الشريعة الكبرى التي ستحكم البشر من الآن فصاعداً. لا شيء من دون لا شيء، فكل شيء له ثمن. وقد كان المزارعون أول ضحية لهذا القرار. فالحنطة لم تعد تنبت تلقائياً. وللحصول على ما يكفي منها يجب المجازفة بالحياة، والمنافسة في العمل وإرهاق النفس في الواجب. على الفلاح أن يسلم بهذه الشريعة القاسية التي فرضها عليه زيوس، عقاباً على ذنب بروميثيوس. وإذا أراد الحصول على الرخاء من دون ارتكاب ظلم يستوجب التكفير لاحقاً، فعليه أن يكّد، يوماً بعد يوم، في حقله. عندئذ يصبح عزيزاً لدى الخالدين. و**عدالته** تمر، بالمنافسة في العمل، بـ **النزاع الصالح**.

3- إن التعاسة لا تأتي أبداً وحيدة. فـ **قدرات الشر** قريبة ومتلازمة. وكل هبات الأرض يجب أن تسدد من عرق الفلاح. وباندورا – كل هبات الأرض – ليست لها فقط صورة إلهة أرض، وقدرة

أرسل زيوس الى إيليون (Ilion) صورة (eidôlon) هيلانة، لكي يظهر النزاع (Éris) والقتل (phonos) عند البشر؛ *Oreste*, 1639-1642 :

لقد استخدم الآلهة هذه "الكلّية الجمال" (καλλίστευμα)، لخلق صراع بين اليونانيين والفريجيين بغية تطهير الأرض من وقاحة (ὕβρισμα) البشرالذين ملأوها بتكاثرهم.

[38] المصدر نفسه، ص 105.

خصب، إنها أيضاً "الامرأة" التي ترمز، بمداهنتها، إلى وضع بشري، حيث أصبح للشرور مكان جنب الخيرات، ممزوج بعضها ببعض بشكل غير قابل للحل.

قد تبدو هذه الملاحظات الأولية موسعة أكثر من اللزوم نوعاً ما. ولكني لا أعتقد أنها من دون جدوى. لأنها تظهر أن لا شيء في رواية هيسيودوس بلا رابط. فالجوانب النفسية في الكتاب لا تُلاحَظ، كما بيّنا ذلك، في طرق التأليف[39] فحسب، بل أيضاً في تماسك بعض المباحث التي تلعب دلالتها على عدة مستويات، والتي تنسج، بعد أن أعيدت ووسعت في كذا مقطع، شبكة علاقات وثيقة جداً بين أجزاء مختلفة تتكامل، وتغتني من دون أن تكرر ذاتها أبداً. نحن إذاً أمام فكر معدٌ بشدة لا يشبه بصرامته البناء الفلسفي، ولكن لا يقل عنه في إحكام المباحث والصور الميثية، تماسكاً ومنطقاً. فهيسيودوس يثبّت أركانه بوحي من ربّات الفن. لهذا السبب يعتبر نفسه، إلى حدّ، ما معادلاً للملوك[40]. فرسالته ليست عملاً مزاجياً فردياً: حول كل المسائل التي يعالجها، ينطق بالحقيقة[41]. لقد أخذ اليونانيون، من جيل إلى جيل، هذه

---

[39] راجع: P. Walcot, "The Problem of Premium of Hesiod's Theogony," *Symbolae osloenses*, vol. 33 (1957), pp. 37-47; "The composition of the Works and Days," *Revue des études grecques* (1961), pp. 1-19; et aussi dans: *Annuaire de l'école pratique des hautes études*, VIe section, (1962-1963), pp. 142 sq.,

راجع أيضاً تقرير محاضراتي المخصصة لتأليف مقدمة *Théogonie*.

[40] *Théogonie*, p. 93 sq.

[41] المصدر نفسه، ص 118-119.

الرسالة على محمل الجد. وتحت طائلة عدم فهم شيء، ينبغي علينا قراءتها بالنية نفسها، معتبرين كل إشارة، ولو تفصيلية، إذا كانت مدونة في النص، ذات قيمة.

والميثة الثانية هي ميثة الأعراق. إن لهذه الميثة نقاط مشتركة عديدة مع الأولى. إنها، مثلها، تشرح الحالة الراهنة لبشرية تقدم حياتها خليطاً من الخيرات والشرور. مثلها أيضاً، تقدم مبحث **النزاع**، أو بالأحرى **النزاع** المزدوج. ففي العصر الذهبي، ليست الشرور مفقودة فحسب، وتنعم البشر بكل الخيرات، بل أيضاً لا مكان لوجود أي من "**النزاعين**". ففي الواقع: **أولاً**، لا يتعارك بشر العرق الذهبي في الحرب (ἥσυχοι). **ثانياً**، لأنه لا يحسد بعضهم بعضاً (ἐθελημοί) ولا يعرفون الشجارات والمنازعات؛ وكما يشير إلى ذلك بحق مازون، إنهم يجهلون الرغبة الجشعة (κόρος) والحسد (ζῆλος)، اللذين يولّدا "**المغالاة**"[42]؛ **ثالثاً** وأخيراً، ليس لديهم، كي يأكلوا، حاجة زائدة للـ نزاع الصالح، وللتنافس في العمل. فالأرض تنتج عفوياً، دونما حاجة إلى العمل فيها، كل الخيرات بوفرة[43]. أما هيسيودوس، فيتوقع بالعكس، في

[42] *Travaux*, 118-119.

[43] المصدر نفسه، 117-118: تعطي عفوياً ثماراً كثيرة وبوفرة (αὐτομάτη, καρπὸν πολλόν τ καὶ ἄφθονον). أفضل تعليق على هذا المشهد أعطاه أفلاطون، واصفاً، في مطلع الكتاب الثالث من *Lois*، حالة البشرية بعد الطوفان، عندما لم يعد من حاجة إلى استعمال الحديد ولا البرونز (678 d 1). عندما كان البشر قليلي العدد، كانوا فرحين بالتخالط (678 c 5) ؛ يحبّون بعضهم بعضاً، وينظر أحدهم الى الآخر بعطف، ولا حاجة لديهم للمنازعة على الأكل الذي لا خوف من أن ينفذ. وكانوا

نهاية دورة الأعراق، حياة لا يبقى فيها سوى الشرور: "لن يبقى للبشر سوى آلام حزينة، ولن يبقى علاج أبداً ضد الشر"[44]. وذلك أن البشر سيصبحون متروكين كلياً لذلك النزاع السيئ الذي كان هيسيودوس يحذر أخاه المزارع منه: "ستتعقب الأناس البؤساء غيرة خبيثة (ζῆλος κακόχαρτος) نمّامة اللسان وحاقدة النظر"[45]. وسيأتي الحقد الحاسد وينزلق حتى بين الذين كانت تجمعهم سابقاً روابط عاطفية متبادلة ومتجردة: فلا الصديق يعود عزيزاً على صديقه، ولا الأخ على أخيه، ولا الضيف على المضيف، ولا الأهل على أولادهم. وسيرفض الابن الغذاء لأبيه الذي غذّاه[46].

لم يبلغ البشر الذين يعيش في وسطهم هيسيودوس وأخوه برسيس، لحسن الحظ، هذه الدرجة. فهم لن يتحرروا، مؤكداً، من التعب والبؤس، المرسلين من الآلهة، ولكنهم سيجدون، على الأقل، "خيرات لاتزال مخلوطة بالشرور"[47]. وبالطريقة نفسها، فإن النصائح التي يغدقها الشاعر على أخيه، تدل على أنه إذا كان العصر الذهبي لا يعرف أي

كذلك لا يعرفون الفوضى (στάσις) ولا الحرب (πόλεμος)، وكانوا يتمتعون بالكرم: 679 ((οὔτε γὰρ ὕβιρς οὔτ ἀδικία, ζῆλοί τε αὖ καὶ φθόνοι οὐκ ἐγγίγνονται) C) لأنّ لا المغالاة، ولا الظلم، ولا أيضاً الحسد والخصومات ترى االنور.

[44] المصدر نفسه، ص 200-201.

[45] المصدر نفسه، ص 195-196؛ راجع 28: النزاع الشرّير (Ἔρις κακόχαρτος).

[46] المصدر نفسه، ص 183-185.

[47] المصدر نفسه، ص 176-179.

"تـزاع"، لا الـصالح ولا الـسيئ، وإذا كانـت الحيـاة فـي نهايـة العـصر الحديـدي، ستـصبح معرّضـة للـ **النـزاع** الـسيئ، فهمـا، أي هيـسيودوس وأخوه، يعيشان، من جهتهما، في عالم مطبوع بالوجود جنباً إلى جنب لشكلين متعارضـين للـ **النـزاع**، وبالإمكانيـة التـي لاتـزال قائمـة لاختيـار الصالح ضد السيئ.

غيـر أن المبحث الميثي، من روايـة إلـى أخرى، لـم يُعد ويُغنـي فحسب، بـل خضـع لإعادة تموضـع. ولـم يعد التركيـز، كالسابق، علـى الثنائيـة التـي يشكلها **النـزاع** الـصالح والسيئ، ولكـن علـى ثنائيـة مختلفـة وتماثليـة: القـدرتين المتعارضـتين للــ **العدالــة** و**المغــالاة**. ولقـد صـاغ هيسيودوس بالفعل العبـرة من ميثـة الأعراق بالوضـوح المطلـوب. وهـذه موجهـة مباشرة إلـى الفـلاح برسـيس الـذي أوصـاه بـأن يـضعها جيداً فـي ذهنه[48]. وقد اتبعت الميثة، بشكل معترضـة، بخرافـة صـغيرة موجهة هذه المرة ليس إلى برسيس، ولكن للذين، بعكسه، يتمتعون بالقوة ومعرضـون إلى سوء استخدامها: الملوك[49]. والعبرة التـي علـى برسيس استخلاصـها، من جهته، من الرواية هي الآتيـة: اصـغ إلـى "**العدالـة**" ولا تـدعِ **المغالاة** تكبـر[50]. إن **المغـالاة** سيئة خاصـة للنـاس المساكين، لـصغار الفلاحـين مثل برسيس، ثم، حتى بالنسبة إلـى الكبار مثل الملوك، يمكنها أن تجـر

---

[48] المصدر نفسه، ص 107.

[49] المصدر نفسه، ص 202: والآن سأروي قصة للملك (Nῦν δ' αἶνον βασιλλεῦσι ἐρέω)

[50] المصدر نفسه، ص 213: "وأنت يا برسيس، اصغِ الى العدالة ولا تزد في المغالاة" (Ὦ Πέρση, σὺ δ' ἄκουε δίκης, μηδ' ὕβριν ὄφελλε).

الكوارث[51]. يفضل برسيس اذاً الطريق الآخر الذي يؤدي إلى "**العدالـة**"، لأن العدالة تنتصر في النهاية على **المغالاة**.

بعد أن حدد هكذا الإطار الذي أُدرجت فيه الرواية، لنعد إلى النص ذاته لتحديد الترتيب الذي تُعرض وفقه سلسلة الأعراق الأربعة الأولى. فبأكثر القراءات سطحية يبدو لنا للتو الفارق بين الحقبات 2 - 1 و4 - 3 من جهة، والحقبة 3 - 2 من جهة أخرى. والعلاقة بين العرق الأول والعرق الثاني، مثل العلاقة بين العرق الثالث والعرق الرابع معبّر عنها بأفعل التفضيل: الأكثر سوءاً (πολὺ χειρότερον) في الحالة الأولى، وأعدل (δικαίοτερον) في الثانية[52]. فماذا يعني أفعل التفضيل هذا؟ إنه يُعبّر في الحالتين عن فارق قيمة يرجع إلى أكثر عدالة أو بالعكس إلى أكثر مغالاة. إن العرق الفضي "أدنى بكثير" من العرق الذهبي، بمعنى أنه مطبوع بـ "**مغالاة**"، معفى منها تماماً العرق الأول. وعرق الأبطال "أعدل" من العرق البرونزي المنذور للـ "**المغالاة**". والحال أنه لا يوجد شيء من هذا القبيل بين العرقين الثاني والثالث، أي الفضي والبرونزي. والفارق بينهما غير معبّر عنه بأفعل التفضيل الذي يحددهما بأعلى أو بأدنى في سلم واحد من القيم. فلم يعبّر عنهما

---

[51] لاحظ التعارض في ص 214 بين الفاني الجبان (δειλῷ βροτῷ) (برسيس) والجيّد (ἐσθλός) (الملك الذي كان يخاطبه هيسيودوس في المعترضة القصيرة السابقة).

[52] المصدر نفسه، ص 127 و158.

لا بأفضل ولا بأسوأ، ولكن بـ "لا يشبه أحدهما الآخر بشيء"[53]. وبالطبع، لا يمكننا أن نستخلص، من هذه البينة البسيطة، المأخوذة بحد ذاتها، أي استنتاج مقبول. إني، على تشبيه هذا الذي لا يشبه بشيء (οὐδὲν ὁμοῖον) مع الأكثر سوءاً (πολὺ χειρότερον) الذي يسبقه والأعدل (δικαίοτερον) الذي يتبعه، أسست محاجتي. والموضوع هو معرفة ما إذا كان هذا الفارق، الظاهر منذ القراءة الأولى، ذا دلالة قوية، وما إذا كانت السمة المميزة المكشوفة هكذا، تبدو، عند إعادة تموضعها في السياق العام، ملائمة أو غير ملائمة. ويبدو لي أن المسألة تستوجب إجابة لا لبس فيها. وبينما يتعارض العرق الذهبي مع العرق الفضي كأكثر "**عدالة**" مع أكثر "**مغالاة**"، والعرق البرونزي مع عرق الأبطال، كأكثر "**مغالاة**" مع أكثر "**عدالة**"، فعرقا الفضي والبرونزي المتعاقبان، محددان أيضاً بمغالاة متكبّرة حتى الجنون(ὕβριν ἀτάσθαλον) للفضي وبأكثر مغالاة للبرونزي[54] (ὕβριες). كيف يمكن لعرق مطبوع بـ **المغالاة** ان يُنعت بـ "لا يشبه بشيء" عرقاً آخر مطبوعاً بـ "**المغالاة**" هو أيضاً؟ لو كان الأمر فارق درجة، لكان معتبراً كفاية لتحديد موقع العرقين "غير المتشابهين بشيء" على طرفي سلم القيم، ولكان هيسيودوس عبّر عنه، كما فعل في الحالات الأخرى، بأفعل التفضيل من نمط: أدنى بكثير أو أعدل بكثير. ولا يكفي أن النص لا يقول شيئاً من ذلك، بل أيضاً مشهد

---

[53] المصدر نفسه، ص 144.

[54] المصدر نفسه، ص 134 و146.

الجنون والزندقات التي ينكبّ عليها بشر العرق الفضي لا يسمح لنا بالافتراض أن هيسيودوس يريد أن يقدمهم، رغم كل شيء، كأقل تقدماً بكثير في "**المغالاة**" من خلفائهم. لا يبقى إذاً سوى حل واحد: العرقان، المنذوران معاً للمغالاة، يختلفان بهذه **المغالاة** بالذات؛ بتعبير آخر، بينما الأول والثاني، والثالث والرابع، يتعارض الواحد مع الآخر مثل "**العدالة**" مع "**المغالاة**"، والثاني والثالث يتباينان مثل شكلَي مغالاة متعارضين. وتفرض القراءة الدقيقة والمرهفة للنص هذا التفسير. فهسيوذوس، بالواقع، بعد أن أعلن أن العرق البرونزي "لا يشبه بشيء" العرق الفضي الذي اجتذب بـ "**مغالاته**" الزنديقة عقاب زيوس، وضّح هذا الفارق الجذري بدقة: "إن هؤلاء (بشر البرونزي) لم يكونوا يفكرون إلا بأعمال آريس النائحة وبنتاجات مغالاة "المغالاة""[55]. وليس أفضل من إشارة كهذه إلى أنها هي بالضبط مغالاة بشر العرق البرونزي التي "لا تشبه بشيء" مغالاة بشر العرق الفضي. فمغالاة بشر العرق البرونزي تتمظهر بأعمال آريس. إنها مغالاة حربية. بينما "هيبريس" بشر العرق الفضي تتمظهر بالظلم الذي لا يمكنهم الاستغناء عنه في علاقاتهم المتبادلة وبزندقتهم تجاه الآلهة. لقد أزال زيوس هذا العرق لأنه رفض تكريم الآلهة الأولمبيين بإقامة الشعائر المتوجبة لهم. إنها مغالاة قانونية ولاهوتية، وليست حربية بالمطلق.

---

[55] المصدر نفسه، ص 145-146.

تقدم بقية النص شبه برهان مضاد لدعم هذا التفسير. فعرق الأبطال الذي يخلف العرق البرونزي لا يوصف بأعدل فحسب، بل، بأعدل وبأشجع[56] (δικαίοτερον καὶ ἄρειον) معاً. وتقع "**عدالته**" في المجال الحربي نفسه لـ **مغالاة** بشر العرق البرونزي. لذلك كتبت: "إن **مغالاة** بشر البرونزي بدلاً من أن تقربهم من بشر العرق الفضي فصلتهم. وبالعكس، فإن **عدالة** الأبطال، بدلاً من أن تفصلهم عن بشر العرق البرونزي، جمعتهم بهم متعارضين[57]". إذاً لا يظهر تعاقب الأعراق الأربعة الأولى بشكل سلسلة منتظمة ومتدرجة: 1 – 2 – 3 – 4، ولكن سلسلة متمفصلة من طبقتين: 1 – 2 بداية، و3 – 4 بعد ذلك. وكل مجال، مقسوم إلى مظهرين متناقضين، يقدم عرقين يؤلفان المقابل الواحد للآخر، ومتعارضين على التوالي مثل "**عدالة**" مع "مغالاة". فيكون لدينا: ذهب متبوع بفضة = "**عدالة**" متبوعة بـ "**مغالاة**"، إنما "**عدالة**" و"**مغالاة**" واقعتان في مجال قانوني لاهوتي، ثم، برونز يتبعه أبطال = "**مغالاة**" متبوعة بـ "**عدالة**"، إنما في مجال "لا يشبه بشيء" الأول، أي "**مغالاة**" و"**عدالة**" حربيتان.

ما الأمر إذاً في الاعتراض المزدوج الذي صاغه ديفراداس حول هذه النقطة:

1 – في تصنيفات المعادن، البرونز أدنى من الفضة، **2** – مصير عرق الفضة بعد الموت الذي تقدم له البشر شعائر يبرهن تفوقه على

---

[56] المصدر نفسه، ص 158.

[57] انظر ص 85 من هذا الكتاب.

مصير العرق البرونزي الذي يختفي بغفلية الموت. إن التفسير الذي دافعت عنه يبدو لي فالتاً من هذين الانتقادين. إذ إني لفتُّ، في الواقع، أنه يوجد بين الثنائيتين اللتين كنت ميزتهما، عدم تناسب واضح: "بالنسبة إلى المجال الأول، "**العدالة**" هي التي تشكل القيمة المسيطرة: يُبدأ بها؛ "**المغالاة**"، ثانوية، تأتي كمقابل؛ وبالنسبة إلى المجال الثاني، إنه العكس: مظهر **المغالاة** هو الرئيس. وهكذا، على الرغم من أن المجالين يحملان بالتساوي مظهراً عادلاً ومظهراً غير عادل، يمكننا القول إنهما بالمجمل يتعارضان بدورهما الواحد مع الآخر، مثل "**العدالة**" مع "**المغالاة**". وهذا ما يفسر فرق القدر الذي يعارض، بعد الموت، بين العرقين الأولين والعرقين التابعين. فبشر العرق الذهبي والعرق الفضي هما بالتساوي موضوع ترقٍّ بالمعنى الصحيح للكلمة: من بشر فانين يصبحون "**أبالسة**". والتكاملية التي تربطهما بتعارضهما تظهر في الآخرة كما في وجودهم الأرضي: الأولون يشكلون أبالسة فوق الأرض، والآخرون أبالسة تحت الأرض. والبشر يقدمون للأولين كما للآخرين تكاريم... أما قدر عرقي البرونزي والأبطال بعد الموت فمختلف كلياً. فلا الأول ولا الثاني يعرف، كعرق، ترقّياً. فلا يمكن تسمية ترقي مصير بشر البرونزي، الكلي التفاهة، ترقياً: قتلى حرب يصبحون في "**الهاذيس**" أمواتاً مغفلين[58]. بمعنى آخر، إن سلسلة الأعراق الأربعة، المجموعة بثنائيتين يمثل طرف منهما **العدالة** وطرف آخر **المغالاة**، تظهر اختلالاً عند المرور من الثاني إلى الثالث، لأننا

---

[58] انظر ص 64 -65 من هذا الكتاب.

لم نعد نذهب من **العدالة** إلى **المغالاة** أو بالعكس، بل من شكل **مغالاة** إلى آخر. فما هي دلالة هذا الاختلال؟ إن عرقي الذهبي والفضي منذوران لوظيفة هي، بالنسبة إلى هيسيودوس، عمل الملوك: ممارسة العدالة بمظهرها المزدوج، بداية في العلاقات المتبادلة بين البشر، ثم بعد ذلك، في علاقات البشر مع الآلهة. وللقيام بهذه المهمة. يمتثل العرق الأول لـ "**العدالة**"، والثاني ينكرها كلياً. وعرقا البرونزي والأبطال منذوران حصرياً للحرب، يعيشان ويموتان في القتال. وبشر هذين العرقين مقاتلون، إنما بشر البرونزي لا يعرفون الحرب ولا يهتمون بالعدالة. والأبطال، إلى أن يصبحوا في الحرب، يعترفون بالقيمة العليا "للعدالة". والحال، بالنسبة إلى هيسيودوس، ليست الوظيفة الملكية والنشاط القضائي، من جهة، والوظيفة الحربية والنشاط العسكري من جهة أخرى، في المجال نفسه. فالوظيفة الحربية يجب أن تكون خاضعة للوظيفة الملكية، إذ إن المحارب خاضع للملك. لقد صغت هذه الدونية بالطريقة الآتية: هناك بين الحربة، النعت العسكري، والصولجان، الرمز الملكي، فارق قيمة ومجال. فالحربة خاضعة عادة للصولجان. وعندما لا تعود هذه التراتبية محترمة، تعبر الحربة عن "**المغالاة**" مثل الصولجان عن "**العدالة**". والمغالاة بالنسبة إلى المحارب، هي أنه لا يريد معرفة غير الحربة وأنه ينذر نفسه كلياً لها"[59]. هذه هي، بكل دقة، حال بشر العرق البرونزي.

---

[59] انظر ص 82 -83 من هذا الكتاب.

وإذا كانوا فعلاً أدنى من بشر العرق الفضي، فهذه الدونية هي من طبيعة غير التي تفصل العرق الفضي عن العرق الذهبي، والعرق البرونزي عن الأبطال: ليست الدونية التي تضفيها "مغالاتها" على عرق بالنسبة إلى العرق الأعدل والمتحد معه في الدائرة الوظيفية نفسها، إنما، في تراتبية الوظائف، دونية النشاطات الخاصة بثنائية أعراق بالنسبة إلى نشاطات الثنائية الأخرى.

هل يوجد هنا، كما يريده ديفراداس، الذي لا يبدو لنا على كل حال أنه فهمنا تماماً، إفراط في حدّة الذهن؟ كل المشكلة هي في معرفة ما اذا كانت حدّة الذهن هذه موجودة في نص هسيودوس. ولقد علّمنا مؤرخو الأديان أن نعترف، في ميثات تبدو في قدمها ذات بساطة بدائية، بغنى وتعقيد في الفكر لا بأس بهما.

وسنلاحظ، على كل حال، أن إحدى السمات التي تمكن ديفراداس من الاستناد اليها شرعياً ليبرهن دونية بشر العرق البرونزي من بشر العرق الفضي... دونية وضعهم بعد الموت - تصلح أيضاً للأبطال. إذ إن عرقي الذهبي والفضي، بعد زوالهما، يصبحان موضوع شعائر. فالفانون يؤدون، لبشر العرق الذهبي، الذين يتدخلون مباشرة في حياتهم كحرّاس وموزعي ثروة، تكريماً ملكياً (βασιλήιον γέρας)، ويعترفون أيضاً بتكريم[1](τιμή) بشر العرق الفضي وإن كانوا أدنى فلا شيء من هذا القبيل عند بشر العرق البرونزي، ولا أيضاً عند الأبطال. الأولون، الذين يفنون في المعارك حيث يقتل أحدهم الآخر، يلاقون بعد

---

[1] Travaux, 126 et 142.

الموت قدراً تافهاً جداً: يذهبون إلى الـ "هانيس" دون أن يتركوا اسماً، فيلفهم الموت[61]. والأبطال، الذين يفنون أيضاً "في الحروب القاسية والمعامع المؤلمة"[62]، يتقاسمون في أكثريتهم الساحقة هذا المصير المشترك: لقد لفّهم الموت، لفهم، كما يقال[63]. فقط بعض المميزين من هذا العرق يستفيدون من قدر استثنائي: بعد أن ينقلهم زيوس إلى آخر حدود العالم، بعيداً عن البشر (δίχ ἀνθρώπων)، يعيشون في جزيرة المغتبطين حياة خالية من كل هم[64]. ولكن في النص الهيسيوذي، حتى هذه الأقلية المختارة، وبعكس العرقين الأولين، ليست موضوع أي توقير، أي شعائر من قبل البشر. لقد كتب إ. رود بحق في هذا الخصوص: "لا يقول هسيوذوس شيئاً عن عمل أو تأثير ما مارسه الأناس المخطوفون (الأبطال) إلى جزيرة المغتبطين على عالم هذه الدنيا، كما يفعل أبالسة العرق الذهبي؛ كما إنه لا يقول إنهم سيوّقرون مثل أرواح العرق الفضي التي تحت الأرض، الأمر الذي يدعو إلى الافتراض أنهم يتمتعون ببعض السلطة. كل علاقة بينهم وبين عالم

---

[61] المصدر نفسه، ص 154: المغفلون؛ الموت [...] الأسود يدحرجهم (νώνυμνοι θάνατος[...] εἷλε μέλας).

[62] المصدر نفسه، ص 161.

[63] المصدر نفسه، ص 166: (Τοὺς μὲν θανάτουέλος ἀμφεκάλυψε).

[64] المصدر نفسه، 167: (τοῖς δέ διχ' ἀνθρώπων βιοτον καὶ ἤθε' ὀπάσσας)

البشر مقطوعة؛ وكل تأثير لهم عليه قد يناقض فكرة هذا الانعزال السعيد"[65].

كيف السبيل إلى شرح هذه المعطيات في الرواية الهيسيوذية؟ ينبغي الاعتراف على الأقل أن لدى بشر الأبطال، الذين ابتلعهم الموت ولم يخطفوا بأعجوبة من قبل زيوس إلى جزيرة المغتبطين، وضعاً في الآخرة أدنى بكثير من وضع بشر العرق الفضي المكرمين، كأرواح تحت الأرض، بـ "تكريم". ولكن الأبطال أعدل بكثير من بشر العرق الفضي المنذورين لـ **مغالاة** رهيبة. هذا يعني إذاً أن الدونية التي يشهدها وضعهم بعد الموت الأقل رفعة، لا ترتبط، في أي شيء، بزيادة مغالاة، أو بفساد أكبر. وقد تكمن حدّة الذهن هنا بالزعم، رغماً عن النص، أنه لا ضرورة للتمييز بين نمطين مختلفين من الدونية: التي تعارض في نطاق الوظيفة نفسها عرق **مغالاة** مع عرق **عدالة**، والتي تميّز في تراتبية الوظائف الأدنى من الأعلى.

إذا قبلنا هذا التمييز الذي يفرضه النص ذاته، تصبح الرواية مفهومة. فبشر العرق الذهبي، هؤلاء الملوكيون، تجسيد عدالة الملك، يحظون في الآخرة بتكريم يوصف بالملكي؛ بينما يحظى بشر العرق الفضي بتكريم أدنى، أو بدقة أكثر، بتكريم "درجة ثانية" بالنسبة إلى الأول، هم أدنى منه بمغالاتهم – ولكنه رغم ذلك تكريم لا يمكن تبريره، في حالهم، بفضائل واستحقاقات لم يحصلوا عليها قطّ، ولكن فقط بفعل

---

[65] Erwin Rohde, *Psyché*, trad. français. par A. Raymond (Paris: Payot, 1952), p. 88.

ارتباطهم بالوظيفة نفسها، وظيفة الملوكيين، الأعلى في التراتبية[66]. هذا الرابط الدقيق، الوظيفي، بين العرقين الأولين يعبّر عنه بتكاملية وضعهم بعد الموت: البعض، الصالحون، يصبحون أبالسة فوق الأرض، والبعض الآخر، غير الصالحين، أبالسة تحت الأرض. وبالعكس، فان الأبطال، وإن كانوا صالحين، يعرفون في سوادهم الأعظم المصير نفسه بعد الموت لبشر البرونزي المنذورين مثلهم للوظيفة الحربية والخاضعين لوظيفة السيادة. غير أنّ دونية المحاربين غير الصالحين بالنسبة إلى المحاربين الصالحين تترجم كذلك بفارق في الآخرة. إن كل بشر العرق البرونزي من دون استثناء يضيعون في الجمهور المغفل للمتوفين المنسيين الذين يؤلفون شعب "هاذيس"؛ وبالعكس بعض الأبطال يفلتون من غفلية الموت، يتابعون في جزر المغتبطين حياة محظوظة، واسمهم الذي تتغنّى به الشعراء يبقى حياً إلى الأبد في ذاكرة البشر. ولكنهم ليسوا مع ذلك موضوع توقير، ولا موضوع الشعائر المخصصة للذين كانوا خلال حياتهم ملوكيين ويحافظون حتى الآخرة على اتصالات مع الوظيفة الملوكية التي يشرفون على صحة ممارستها[67].

---

[66] المصدر نفسه، ص 141–142: إنّ المغتبطين الذين تحت الأرض يصفون الفانين بالدونية، ولكنّ التكريم يرافقهم في مطلق الأحوال (ὑποχθόνιοι μάκαρες θνητοῖς καλέονται, δεύτεροι, ἀλλ᾽ ἔμπης τιμὴ καὶ τοῖσιν ὀπηδεῖ).

[67] المصدر نفسه، ص 252–253.

في ردي على اعتراض ديفراداس الثاني التزمت طوعاً بأكبر درجة من الدقة الممكنة في فحص إطار الرواية ومفاصلها الكبرى. ولكن حل رموز الميثة يتطلب، فضلاً على ذلك، تحليل المضمون. ويجب خاصة وضع قائمة جرد وتثبيت دلالة السمات المميزة التي خص بها هيسيودوس كل من الأعراق: قيمة المعدن الرمزية، وطريقة عيش، ونشاطات ممارسة أو مجهولة، وسمات نفسية وأخلاقية، وأنماط مختلفة للشباب، وللنضج والشيخوخة، وشكل الموت الخاص بأفراد كل عرق، ودمار أو انقراض هذه الأعراق نفسها، القدر بعد الموت. ولن يعود عندئذ كافياً باعتبار الرواية بحد ذاتها؛ يصبح ضرورياً إقامة مقاربات مع مقاطع أخرى من *Travaux* ومن *Théogonie*، وحتى مقارنة بعض الصور الميثية عند هيسيودوس مع أحداث شعائرية أو تقاليد أسطورية مثبّتة. وإني كنت قد كرّست، لهذه الدراسة، الحيّز الواسع جداً من كتابي: *Essai d'analyse structurale*. طبعاً ليس الموضوع إعادة محاجة كنا قد عرضناها تفصيلياً. غير أنّ ملاحظة تفرض نفسها. إن الرابط بين استنتاجات التحليل الصوري، مثل التي أُعدت للتو تفصيلها في الصفحات السابقة، ونتائج دراسة المضمون، ضيق لدرجة لا يمكن معها رفض بعضها دون هدم بعضها الآخر. واستلاحة التفسير المقترح يستمد قوته فعلاً من تسائل هذين النظامين من المعطيات اللذين يلتقيان بشكل صحيح جداً: "يمكنني الملاحظة في نهاية بحثي، أن التحليل المفصل يأتي هكذا ليؤكد ويوضح في النقاط كلها ، المخطط الذي، منذ البداية، كانت تمفصلات النص الكبرى تبدو

أنها تفرضه علينا"[68]. ولكي نلتزم بسلسلة الأعراق الأربعة، فإن الإطار الذي أبرزه التحليل الصوري يملأ، بالنسبة إلى الجوهري، بالطريقة الآتية: إن مختلف السمات التي تميّز عرقي الذهبي والفضي، تظهرهما متحدين اتحاداً وثيقاً وبالوقت نفسه متعارضين مثل الوجه والظهر، الإيجابي والسلبي: لا يعرف أي من العرقين لا الحرب ولا العمل: تتعلق **عدالة** الواحد و**مغالاة** الآخر، حصرياً بوظائف إدارة العدل، إقطاعة الملوك. ونجد الثنائية المتناقضة المشكلة من عرقي الذهبي والفضي في اللوحة التي رسمها هيسيودوس عن الحياة إبّان حكم الملك الصالح، ملك العدالة، وإبّان حكم المغالاة، الملك الزنديق الذي لا يكترث لعدالة زيوس. إنه التعارض نفسه الذي، في *Théogomie*، يفصل زيوس، سيد النظام، عن منافسيه على ملك الكون، **الجبابرة**، أسياد الفوضى والمغالاة؛ والرابط بين الذهبي والفضي يلاحظ أيضاً، قلنا ذلك، في التنافس الواضح بين أبالسة فوق الأرض الذين ينعمون بتكريم ملوكي، ويراقبون باسم زيوس كيف يؤدي الملوك العدالة، وأبالسة تحت الأرض الذين يملكون هم أيضاً "تكريماً". والسمة الأخيرة: يعيش بشر العرق الذهبي شباباً دائماً دون أن يعرفوا الشيخوخة[69]؛ ويعيش إنسان العرق الفضي مئة سنة كطفل في حضن أمه[70]. ولكن ما أن

---

[68] انظر ص 40 من هذا الكتاب.

[69] *Travaux*, 114:

ولا الشيخوخة تجعلك جباناً (οὐδέ τι δειλὸν γῆρας ἐπῆν).

[70] المصدر نفسه، ص 131: طفل كبير (μέγα νήπιος).

يجتاز عتبة المراهقة، حتى يقوم بألف جنون وجنون. ثم يموت للتو. بشر ذهبي وبشر فضي هم إذاً شباب بالتساوي. إنما الشباب بالنسبة إلى الأولين يعني غياب شيخوخة، وبالنسبة إلى الآخرين غياب نضج، أي الصبيانية البحت.

إنه التلازم الوظيفي نفسه، التباين نفسه أيضاً بين بشر العرق البرونزي والأبطال. مثلما كانت الصورة الميثية للملك الصالح تسقط على سلسلة من المجالات لتتعارض فيها كل مرة مع ملك المغالاة (في الماضي بشكل عرقين متعاقبين للذهبي والفضي، في الحاضر بسمات الملك الصالح والملك السيئ، عند الآلهة الكبيرة في أشخاص زيوس والجبابرة، وعند القدرات القَوْطبيعية، غير "الآلهة"، مثل أبالسة فوق الأرض وأبالسة تحت الأرض)، كذلك ينتصب شخص المحارب غير العادل في وجه المحارب العادل، ويتباين **العمالقة**، في صراعهم الدائم مع زيوس، مع الذين بـ "**مئة ذراع**"، الحراس الأمينين لزيوس الذين يؤمّنون للأولمبيين النصر في معركتهم ضد الجبابرة، وأخيراً يتعارض الأموات المغفلون مع الأبطال المنتصرين. فإذا ظهر بشر العرق الذهبي والعرق الفضي كشباب، فإن بشر العرق البرونزي والأبطال، المحاربين، يبدون أنهم يجهلون حالة "الطفولة" و"الشيخوخة" معاً. فمن البداية، نراهم ناضجين، أناساً ناجزين، مجتازين عتبة المراهقة، التي كانت تمثل بالنسبة إلى العرق الفضي النهاية بالذات للوجود.

إن رفض مجمل هذا الشرح ممكن طبعاً. فديفراداس يخشى أن يبسّط واقعاً تاريخياً ممعناً في التعقيد. ويبدو أنه يؤخذ عليه بالأحرى

تعقّده الكبير والزائد، إذ إنه، كي يفهم نظام تعاقب الأعراق، يُدخل ليس كالسابق مخططاً خطياً بسيطاً، بل تقدماً تابعاً حقبات متناوبة، مورطة من جهة اتحاد أعراق في ثنائيات وظيفية، ومن جهة ثانية، وعلى كل المستويات، وجود رواية مبحث التعارض بين "العدالة" و"المغالاة". ومهما يكن، فالدحض، كي يهدم البناء، يجب أن يتناول الجوهر: ينبغي تبيان عدم ترابط العرقين الأولين والعرقين التابعين بعضهما ببعض، ليس في المقاطع الشكلية من الرواية أكثر منها في مشهد حياة الأعراق، موتهم، قدرهم بعد الموت. إنها البيّنة التي لا يبدو لي أنها حصلت حتى الآن.

3- لننتقل إلى الاعتراض الثالث. كنت، بعد ديميزيل، قد اكتشفت، بداعي إظهار التناسق، عرقاً سادساً يكون نظيراً للعرق الحديدي الذي يعيش فيه هيسيودوس. "فقط قراءة خاطفة للنص تسمح بمثل هذا الخطأ الذي لا يصمد أمام القراءة الجدية"[71]. إنه لا يصمد فعلاً، حتى إنه يصمد قليلاً لدرجة أنه لا يمكن لأحد ارتكابه، وأنه وجب قراءة نصي قراءة خاطفة حتى يعزى إلي. فقد كتبت "إنه العرق الخامس الذي يبدو المشكلة: لقد أدخل بعداً جديداً، مجالاً ثالثاً للواقع الذي، بعكس السابقين، لا يزدوج بمظهرين متناقضين، بل يُمثّل بشكل عرق وحيد"[72]. فلو أني كنت قد اكتشفت عرقاً سادساً حيث يكتب هيسيودوس بكل وضوح إنه لا يوجد سوى خمسة، لما كنت طرحت المشكلة. إني لا

---

[71] J. Defradas, «Le mythe hésiodique des races. Essai de mise au point,» *L'Information littéraire*, no. 4 (1956), p. 155.

[72] انظر ص 26 من هذا الكتاب.

أتكلم عن عرق سادس، وأزعم، بعكس الآخرين، أن العرق الخامس ليس واحداً، وإنه ينطوي بالتوالي على نمطين من الوجود البشري متعارضين بصرامة، الأول لايزال يتموضع في **العدالة** والثاني لا يعرف سوى **المغالاة**. ولأنه مزدوج، له مظهران، يمكن لمرحلة العصر الحديدي أن تكمل البنية الشاملة للميثة[73]. وهذا المظهر الثاني للعصر الحديدي، أسمّيه أحياناً "شيخوخة العصر الحديدي"[74]، وأحياناً "العصر الحديدي في أفوله"[75]، ولم أقل قطّ: العرق السادس.

لكن ليس هنا لب الموضوع. هل هناك، حقاً، في حالة العصر الحديدي، نمطان مختلفان للوجود البشري ينبغي تمييزهما؟ لنشر بداية إلى أن هيسيودوس لا يتكلم، ولم يكن يستطيع التكلم عن العصر الحديدي مثل باقي العصور. فالعصور الأربعة الأولى تعود للماضي، وقد زالت، وهسيوذوس يعبّر عنها بصيغة الماضي الذي "سبق وأنجز". وبالمقابل، عندما يتعلق الأمر بالعصر الحديدي، فهيسيودوس لم يعد يبدو متوجّهاً نحو الماضي، إنه يعبّر الآن بـ "**صيغة المستقبل**"، يقول ما ينتظر البشرية من الآن فصاعداً؛ إنه يفتح أمام برسيس، الذي يوجه اليه خطابه، مستقبلاً، جزء منه قريب جداً وكأنه "أصبح هنا" – إنها كلمة "**الآن**" (νῦν) في البيت 176 – ولكن الجزء الآخر منظور لايزال بعيداً، ولن يعرفه بالتأكيد لا هيسيودوس ولا برسيس: سيكون

[73] انظر ص 26 من هذا الكتاب.

[74] انظر ص 26 من هذا الكتاب.

[75] انظر ص 40 من هذا الكتاب.

الوقت حيث لن يصبح أمام زيوس سوى تدمير هذا العرق بدوره، والذي سيولد بشره بشعر أبيض؛ ويأخذ هذا الوقت الذي يرتسم جانبياً في طرف الأفق، مظهراً رؤيوياً لنهاية الأزمان. فلم يوصف أي من الأعراق الأخرى هكذا على مدى مدة قابلة بتعديل الشروط الأولية للوجود ولم يعرض أي منها خلال عمره لأي إتلاف[76]. فكل عرق من الماضي يبقى على ما هو، من البداية حتى النهاية، دون تحمل ثخانة زمنية حقيقية. وبالعكس فان هذه الثخانة الزمنية التي تطبع قدر العرق الحديد، وعلى وجه التحديد لأن القدر لم ينجز، ولكنه في طريق العيش في حاضر يبقى باستمرار مفتوحاً على المستقبل. إنّه "الآن"، يقول هيسيودوس، العصر الحديدي. والبشر لن يتوقفوا عن العذاب بكل أنواع الشرور التي سترسلها إليهم الآلهة. ويضيف هيسيودوس: "لكن بالنسبة إلى هؤلاء فالخيرات ستمتزج أيضاً بالشرور"[77]. وهذه الملاحظة

---

[76] إنّ الحالة الوحيدة التي يمكن ذكرها هي حالة بشر العرق الفضي، الذين يعيشون مئة سنة كالأولاد، ثمّ يقومون بالجنون ويموتون بسرعة. ولكن من الواضح أنّ المقاربة ستكون خدّاعة. إنّهم الأفراد المنتمون الى العرق الفضي الذين يظهرون لنا أنهم يسيرون نحو الموت على مدى قرن من الطفولة، كما يتقدم هيسيودوس وبرسيس نحو الموت بشيخوخة تدريجية. الأمر ليس تغيّراً في شروط حياة "العرق الفضي" ذاته. ولا يقولون لنا أنّه بعد عدة أجيال، بدل أن يبقى بشر العرق الفضي شباباً حتى مماتهم، يولدون راشدين أو شيوخاً. فليس صحيحاً إذاً الزعم، كما يفعل ديفراداس، أنّ هيسيودوس لا يتصرف مع العرق الحديدي بشكل آخر مختلف عن الأعراق السابقة.

[77] *Travaux*, 179:

لا تفاجئنا، لأن الحياة التي يمر هيسيودوس وبرسيس باختبارها القاسي، هي ذلك الوجود المخلوط، المتباين، الذي بدت باندورا، في الرواية السابقة، كأنها رمزه.

يعارض هيسيودوس مع هذه "الآن" (νῦν) حيث الخيرات لاتزال تأتي لتختلط بالشرور، من البيت 180 إلى البيت 201، المنظور المرعب لمستقبل مشؤوم، طالما سيكون بكامله عرضة لقدرات الشر الليلية. واستنتاج هذه الفقرة الأخيرة يردّد بكل دقة صدى استنتاج المقطع الأخير. ويقابل البيت 179: "بالنسبة إلى هؤلاء (بشر الآن) تمتزج الخيرات بالشرور"، بالبيتان 201 - 200: "بالنسبة إلى الفانين لن يبقى سوى الآلام الحزينة؛ ضد الشر لن يكون من نجدات".

وحتى لو لم يكن بين وضع العرق الحديدي الراهن ووضعه المستقبلي إلاّ هذا الفارق: في حالة خليط من الخيرات والشرور، وفي الأخرى شرور فقط، فهذا يكفي للتمييز، في صلب هذا العرق، لنمطي وجود متعارضين لأن الدلالة الأساسية للميثة تتعلق بالضبط بهذه النقطة. فلنذكّر أن بشر العرق الذهبي بعيدون عن كل الشرور (κακῶν ἔκτοσθεν ἀπάντων)، كل الخيرات لهم (ἐσθλὰ δὲ πάντα τοῖσιν ἔην). ولبشر العرق الذهبي، لا شر، كل الخيرات. وللبشر الذين يعيش في وسطهم هيسيودوس وبرسيس، خيرات وشرور. ولبشر المستقبل، لا خير، بل كل الشرور.

ولكن بالنسبة إلى هؤلاء فالخيرات ستمتزج أيضاً بالشرور (ἀλλ᾽ ἔμπης καὶ τοῖσι μεμείξεται ἐσθλὰ κακοῖσιν).

ولكن هذه ليست السمة الوحيدة التي تموضع العرق الحديدي (أي الحياة الراهنة كما يجب أن نعرفها، وأن تُكشف لبرسيس معناها العميق) وكأنه في نصف الطريق بين العرق الذهبي، في بداية الدورة، والعرق الحديدي عند أفولها في نهاية الدورة. وكما إن بشر العرق الذهبي يجهلون الشقاء (πόνος) والتعاسة (Ι'οίζΰς) (هذين الولدين لـ "الليل")، لأنهم لا يعرفون الشيخوخة (γῆρας). ولدوا شباباً، يبقون شبيهين بأنفسهم (ὁμοῖοι)[78]. أما هيسيودوس فيعيش في عالم حيث يولد المرء شاباً ويموت هرماً، كون الشباب يتحرك بتؤدة، بفعل الهموم والعمل، والأمراض، والنساء، نحو الشيخوخة. وفي نهاية العصر الحديدي لن يبقى سوى الشيخوخة (γῆρας): الناس يولدون شيوخاً، بأصداغ بيضاء[79]. وإذا ما أردنا أن نتذكر أن كل عرق يحتوي، كسمة مميزة، على طريقة تماهٍ مع أحد أعراق الحياة البشرية، سندرك أن الميثة لا يمكن أن تفهم إلا إذا أعطت كل قيمتها للتعارض الذي سجله هيسيودوس بين مظهري العرق الحديدي.

أما بشر الذهبي فيعيشون، في عدالتهم، ينشدون الاطمئنان[80] (ἐθελημοὶ ἥσυχοι). إنهم مسالمون، يجهلون المشاجرات الحربية في ساحة القتال. ومن دون غيرة، لا يعرفون الخلافات ولا المنازعات وحاشيتها من أيمان زور، وشهادات كاذبة، وكلمات ملتوية، الأسلحة

---

[78] المصدر نفسه، ص 114.

[79] المصدر نفسه، ص 181.

[80] المصدر نفسه، ص 118-119.

الخاصة بـ "النزاع" القضائي الذي يبسط في الأغورا. ولقد رأينا أنه في نهاية العصر الحديدي تصبح ساحة "**النزاع**" الشرّير حرّة. فلا "**العدالة**"، ولا اليمين ولا الآلهة، تصبح مرهوبة ومحترمة. سينحصر التكريم في "**المغالاة**"[81]. سيرتدي الكلام البشري رداء الكذب والكلمات المراوغة واليمين الكاذبة[82]. والغيرة (ζῆλος) التي من طينة النزاع السيئ نفسها (κακόχαρτος)ستحكم سيدة حصرية على كل البشر. وهذه الغيرة ليست "**النزاع**" الصالح الذي يجعل الفاخوري يغار من الفاخوري، والمعماري من المعماري: فهي لا تحث على عمل أفضل من عمل المنافس، على عمل زائد لإنتاج أفضل. إنها تحاول، بالغش، والكذب، واليمين الكاذبة، اغتصاب العمل الذي أنتجه المنافس بتعبه[83].

---

[81] المصدر نفسه، ص 191: وتكرّم المغالاة حصرياً (καὶ ὕβριν ἀνέρα τιμήσουσι).

[82] المصدر نفسه، ص 194.

[83] قارن بين ص 195–196 وص 21–26. الشحّاذ محسود (φθονέει) من الشحّاذ، والمطرب من المطرب. الجار يحسد (ζηλοῖ) الجار الأغنى، ويسارع للتو إلى العمل ليصبح أغنى بدوره. إن الحسد (ζῆλος) إذاً مزدوج وغامض مثل النزاع (Éris). وكما أنّه يوجد نزاع صالح الى جانب النزاع السيّىء (κακόγαρτος) – الذي يلتذّ بالشر – يوجد حسد الى جانب حسد سيّىء (κακόγαρτος). لدينا هنا مثل مهمّ للعبة المفاهيم الغامضة عند هيسيودوس. فالنزاع الصالح، الذي ينبغي امتداحه، المفيد للبشر، المرتبط بالعدالة، يحتوي على عنصر من التنافس (phthonos) ومن الغيرة (zélos)، قدرتين متحدتين عادة في الحرب (راجع مثلاً: Lysias, II, 48؛

ماذا هناك، حول هذه النقطة أيضاً، في عالم هيسيودوس؟ وهل القطع بين الوضع الراهن والوضع المستقبلي للعرق الحديدي حسم أيضاً، كما في الحالتين السابقتين؟ سبق ولفتنا أن فاتحة خطاب الشاعر لأخيه داعياً إياه لاختيار **النزاع** الصالح ورفض السيئ يبرهن كفاية أن الاثنين حاضران في حياتهما القروية. بل أكثر من ذلك. فعندما يطفح قلب البشر بالحسد، حسب هيسيودوس، لن يبقى مكان لعواطف الصداقة (philia) التي توحد عادة بين الضيف والمضيف، وبين الصديق والصديق، وبين الأخ وأخيه، وبين الأولاد وأهلهم. ويضيف الشاعر: كما كان الأمر في سابقاً (ὡς τὸ πάρος περ)[84]. و"سابقاً" هذه التي تفسح مكاناً للصداقة إلى جانب"النزاع"، هي هي

الحرب اندلعت بين اليونانيين: بسبب الغيرة والتنافس (διὰ ζῆλον καὶ φθόνον)).
والنزاع السيىء، النزاع المحارب يورّط الغيرة والتنافس في الاتجاه السيىء، ولكنه يفسح أيضاً مجالاً للتنافس في الاتجاه الصالح، الذي يحثّ المحارب على الظهور بمظهر "أفضل" (ἀρείων) من خصمه والتغلّب عليه بالقيمة الزائدة. إنّه هذا المظهر الإيجابي للغيرة المحاربة التي تظهر في: *Théogonie*, p. 384
الغيرة (Zélos) متحدة مع النصر (Nikè)، مثل القوة (Kratos) المتحدة مع العنف (Biè)تطوّق عرش زيوس السيّد. وبالعكس، ففي نهاية العصر الحديدي، الغيرة هي التي تدفع الخبيث والشرّير(κακός) لمهاجمة الأقيم والأنبل (ἀρείονα)، وليس بأسلحة متكافئة، في معركة صادقة حيث ينتصر الأفضل، لكن "بكلمات ملتوية مستندة الى يمين كاذبة" *Travaux*, 193-195.

[84] المصدر نفسه، ص 184.

بالضبط آن (νῦν) الحياة الراهنة. وفي عالم هيسيودوس، هناك بالتأكيد حروب ومشاجرات سيئة، ومحاكمات احتيالية كالتي حاول برسيس إثارتها ضدّه، ولكن هناك أيضاً في قلب العائلة، بين الجيران والأصدقاء، روابط صداقة وتعاون[85]. وقد خاض برسيس ذاته هذه التجربة: لم يوفر هيسيودوس مساعدته لأخيه الذي أتاه محتاجاً[86]. إضافة إلى ذلك، فإذا حصل وأعطى الملوك أحكاماً ملتوية، فإنهم قادرون أيضاً على ممارسة العدالة: فنرى الخيرات تتغلب على الشرور في كل بلادهم، لا حرب (πόλεμος)، ولا جوع (λιμός)، ولا كارثة[87] (ἄτη)، ويحتفل الشعب بثمار الحقول التي حرثها؛ والنساء يلدن لرجالهنّ أولاداً "يُشبِعون آباءهم"، بينما يقال لنا أنه في نهاية العصر الحديدي لن يشبه الأولاد آبائهم"[88]. والقراءة اليقظة للنص، تؤكد أن العرق الحديدي يحتوي على مظهرين، متميزين باعتناء وحتى متعارضين من قبل هيسيودوس. فالعرق الحديدي يشير، في الدرجة الأولى، إلى الحياة الراهنة، تلك التي كانت تعرضها أيضاً ميثة باندورا، والتي تنطبق عليها النصائح الدينية، والأخلاقية، والعملية، والزراعية، التي توزعها بسخاء Les Travaux et Les Jours. إنّ لهذا العصر الحديدي في الميثة مكانة خاصة، لأن الرواية مخصصة بالضبط

---

[85] راجع مثلاً المصدر نفسه، ص 342 وما يليها، وص 349.

[86] المصدر نفسه، ص 396.

[87] المصدر نفسه، ص 228 وما يليها.

[88] المصدر نفسه، ص 235 وص 182.

لتحل طبيعته الغامضة، وضعه "المخلوط"[89]، ولتبرير اختيار هيسيودوس الذي يوصي به أخاه، مراعاة "للعدالة" والعمل. ويشير العرق الحديدي في الدرجة الثانية، ليس إلى هذه الحياة الحاضرة كما يراها الشاعر، بل إلى حياة قادمة مثلما تسمح له حكمته الملهمة بتوقعها. وهذا التنبؤ المرعب لعالم معرض بكامله للـ "**المغالاة**"، هو في الوقت نفسه تحذير علني لبرسيس: إذا استمر هو ذاته مع أمثاله بسلوكهم كما هو، بجهل "**العدالة**"، واحتقار العمل، فالعالم بالغ بصورة أكيدة نهاية التعاسة. هذه الرؤية النبوية للشاعر لها دلالتان: إنها تحدد من جهة دورة العصور التي سيكون لها نهاية كما كان لها بداية، وتقفل الدائرة التي قادت البشرية من "**العدالة**" إلى "**المغالاة**"، ومن السعادة إلى التعاسة، ومن الشباب إلى الشيخوخة، ومن "**الصداقة**" إلى "**النزاع**" السيئ، ولكن، من جهة ثانية، إنها تطلق نداء لبرسيس وللسيئين: لايزال الوقت مفسوحاً، فليفهموا الدرس، ويقبلوا الإصغاء إلى "**العدالة**" ولا يدعوا "**المغالاة**" تكبر، فلربما لن تتمكن قدرات "**ليل**" الشريرة، عندئذ، من اجتياح كل الوجود، وسيبقى مكان، عند البشر المساكين، لجزء من السعادة.

4- كانت تحليلاتنا السابقة قد أجابت عن اعتراض ديفراداس الرابع المتعلق بالنقطة الآتية: تشكل سلسلة الأعراق بوضوح دورة كاملة من الانحطاط الذي يفهمه هيسيودوس ككل، ببدايته ونهايته، المتعارضتين

---

[89] يكون لدينا إذاً في مجال الصور الميثية، تجسيد مسبق لما سيكون، في مجال المعاني الفلسفية، المفهوم المهم لمزيج (μίξις).

بشدة الواحدة مع الأخرى. ايضاح يجب فقط إضافته. إن بشر العرق الذهبي يعيشون "كآلهة" (البيت 112) في حالة لاتزال واقعياً غير مفصولة عن غبطة الخالدين، وحيث تنعكس قرابة الأصل بين العرق الآلهي والعرق البشري[90]. وبالطريقة نفسها، في *Théogonie* فالمشادّة التي وقعت بين الآلهة والبشر في "ميكوني" (Mécôné) حول تقاسم الحيوان المضحى به – والتي سيحسمها بروميثيوس بالغش لمصلحة البشر – تفترض عدم وجود رابطة وجود كاملة، على الأقل مخالطة وتجارة مواظبتين بين الأقارب[91]. وبخلافه فإن مشهد نهاية دورة الأعراق يقدم مظهراً مسيئاً لعالم بشري مقطوع جذرياً عن عالم الآلهة؛ و"**هاذيس**" و"**الانتقام**" اللذين كانا لايزالان يلهمان البشر هاجس السماء، ويعطيانهم إمكانية إقامة اتصال به، يهجران الأرض من الآن

---

90 هكذا يمكن أن يفهم، كما أوحى Bernhard Abraham Van Groningen, *La Composition littéraire archaïque grecque*, 2e éd. (Amsterdam: [n. pb.], 1960), p. 288, n. 3

البيت 108، المدان من قبل مازون: "إنّ للآلهة وللبشر الأصل نفسه". ديفراداس يقترح تفسيراً آخر: "إذاً تراتبية الطبقات البشرية تتضمن تفسير تراتبية الكائنات الآلهية التي توجّه إليها الشعائر، فستكون صيغتها المشبوهة المدخل الحقيقي". هذه الفرضية تصطدم باعتراض حاسم. إنّ تراتبية الكائنات الآلهية التي تحللها الميثة تتناول كل القدرات الفوطبيعية باستثناء الآلهة (θεοί) طبعاً. والحال، إذا كان للميثة حقاً الوظيفة التي تسند إليها، فيجب أن تؤخذ كلمة إله (θεός) بمعناها التقني الدال على الفرق بين الآلهة بالمعنى الصحيح للكلمة والأبالسة أو الأبطال.

91 *Théogonie*, p. 535 sq.

فصاعداً للإقامة في الأولمب (Olympe)، إنهما يتخلان عن بشرية مسلّمة إلى "**الشر**" وإلى "**ليل**"، ليلتحقا بعرق المغتبطين المنير[92].

ولأن رواية هيسيودوس تشمل هكذا في كليتها قدر الجنس البشري، كما تروى دورة حياة فرد منذ نعومة أظفاره حتى نهاية شيخوخته، كنت منقاداً لأخاطب نفسي عن فحوى البيت 175. فهيسيودوس يأسف من أن "لا يكون قد مات أبكر أو ولد متأخراً". "مات أبكر" تُفهم: كان يمكنه أن يولد في شباب العرق الذهبي. ولكن "ولد متأخراً" تحدث مشكلة: في النقطة التي يتموضع فيها في سلسلة الأعراق، لم يعد يقدم المستقبل إلا منظورات مظلمة، ولا يمكن لهيسيودوس تمني الولادة في عالم لن يعود يعرف، بحسب رأيه، سوى الشيخوخة والتعاسة والظلم. إنه يتوقع إذاً أنه عندما تحين الساعة التي يكون فيها زيوس قد أباد بدوره هذا العصر الحديدي، أي عندما يكون قد انتهى ما بدى لنا كدورة كاملة، يمكن لعرق بشري جديد أن يولد، وأن يكون استطاع الشاعر، مع حظ أوفر، أن يكون جزءاً منه. وليس لدينا أي وسيلة، لعدم وجود أشارة أخرى من قبل هيسيودوس، لمعرفة كيف يتصور مجيء هذا العرق. ترتدي الملاحظات الممكنة، حول هذه النقطة، طابعاً افتراضياً. ولكن لا يبدو غير مبرر، بعد أن فهم

---

[92] *Travaux*, 197-200.

هل من الضروري التأكيد أنّ "هاذيس" و"الانتقام"، في عالم هيسيودوس، لايزالان حاضرين؟ فمع كلمة "الآن" (νῦν) الحياة الراهنة (البيت 176) تتعارض كلمة "**أحياناً**" (τότε) في البيت 197، الذي يدلّ على النقطة النهائية للدورة، وذهاب كل ما تبقّى في العالم الآلهي.

هيسيودوس سلسلة الأعراق على غرار دورة، الافتراض أنه كان عليه أن يتصور التتمة، طالما أن التتمة موجودة، وعلى غرار دورة أيضاً. وكما إن الأجيال تتعاقب داخل العرق، وكما أن الأعراق تتعاقب داخل الدورة الإجمالية للعصور، كذلك يمكن للدورات أن تتعاقب الواحدة بعد الأخرى. هذا التجديد للدورة، بعد التدمير المتوقع للعرق الحديدي من قبل هيسيودوس، عند سقوط الأجل الأخير، لا علاقة له، بالطبع، إلا بحسب فكرة ديفراداس، مع العودة الدائمة في المذاهب الأورفية ولا مع أخروياتها[93]. وبكل بساطة، فان هيسيودوس يفهم مجرى الأعراق البشرية على صورة مجرى الفصول. فروزنامته لها طابع دوري، إذ إن كل المعالم الزمنية التي يشير إليها، تتكرر سنوياً بانتظام. وبالمقابل إنه لا يزودنا بأي مؤشر لتأريخ محتمل للسنين يسمح بتمييزها الواحدة من الأخرى، وبترتيبها في سلسلة خطية (مثلاً، عندما نعطيها أسماء قضاة مدنيين أو دينيين). ويمكننا القول، معيدين تعبير موريس هالبواخ (Maurice Halbuache)، أن الإطارات الاجتماعية للزمنية لاتزال في عالم هيسيودوس القروي، مثلها عند "الغابرين"، من نسق دوري بشكل جوهري[94]. إن الزمان مؤلف من تعاقب فصول مفصولة بوضوح بعضها عن بعض "بقطعات" مشار إليها بنقاط زمنية فريدة مستخدمة

---

[93] J. Defradas, «Le mythe hésiodique des races. Essai de mise au point,» p. 155.

[94] Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire* (Paris: [s. n., s. d.]).

كمعلم في إطار الروزنامة السنوية[95]. وهذا التعاقب بفصول متمايزة يؤلف دورة كاملة تتجدد كلما بلغت نهايتها. إن سلطان هذه الصورة الدورية للزمان تُلاحظ أيضاً بوضوح عند هوميروس (Homère): عندما يذكر قدر البشر "الهالكين"، فليس، كما سيفعل "الغنائيون"، للتعبير عن توق إلى الماضي أمام هروب زمني لا يرحم، بل للمقارنة بين تعاقب الأجيال البشرية والعودة الموسمية إلى الفصول[96]: "كما تولد الأوراق، هكذا يفعل البشر. فالأوراق، ينثرها الهواء مداورة على الأرض، وعندما يأتي فصل الربيع، تعيد الغابة المخضوضرة ولادتها؛ كذلك البشر: يولد جيل في الوقت ذاته الذي يمحى فيه آخر"[97].

---

[95] راجع حول الروزنامة الهيسيودية ملاحظات P. Nilsson, *Primitive Time-Reckoning: A Study in the Origins and First Development of the Art of Counting Time Among the Primitive and Early Culture Peoples* (Lund: C. W. K. Gleerup, 1920).

[96] راجع سابقاً: Vernant , "Aspects mythiques de la mémoire en Grèce," p. 129,

"إنّ وقفة وجدانية أوضح، من خلال الشعر الغنائي، أمام زمن بشري مدبر غير مرتكس، تقحم فكرة نظام دوري بكامله، وتجديد موسمي ومنتظم للكون". حول مفهوم تعاقب الأيام والأشهر والفصول في إطار دورة سنوية دائرية، راجع: *Hymne homérique à Apollon*, 349-350

"ولكن عندما لامست الأيام والأشهر نهايتها وأتت "الساعات" مع عودة دورة السنة (ἄψ περιτελλομένου ἔτεος καὶ ἐπήλυθον Ὧραι)؛ راجع: *Travaux*, 386:

ولهذه السنة التي انقضت (αὖτις δὲ περιπλομένου ἐνιαυτοῦ...).

[97] *Iliade*, VI, p. 146 sq.

إن فكرة تجدد دورة العصور، التي يوحيها البيت 175، توجد مدعّمة في نص *Politique* حيث يعرض أفلاطون، ذاكراً، كما في لعبة، الميثات القديمة للزمن الغابر، تعاقب الأجيال البشرية في دورة، تتجدد عندما تبلغ نهايتها، ولكن باتجاه معاكس[98]. والحال أن التلميحات إلى هيسيودوس في هذا المقطع تبدو واضحة: هكذا حالة البشرية كما وصفت في ظل حكم "**كرونوس**" (Cronos) كانت ثمار الأشجار عندهم بوفرة ومن كل أنواع النباتات المعطاءة، وكانوا يجنونها من أرض تقدمها لهم تلقائياً من دون أن يزرعوها (αὐτομάτης ἀναδιδούσης τῆς γῆς؛ راجع *Travaux*، 117-118، الأرض العفوية (ἄρουρα αὐτομάτη)"[99]. وماذا سيحدث، بحسب أفلاطون، في نهاية الدورة، في الوقت الذي يبدأ فيه الكون الحركة في الاتجاه المعاكس؟ " توقف كل ما هنالك من بشر عن عرض مشاهد التقدم التدريجي في السن، ثم، بعد أن بدأوا بالتقدم بالمقلوب، ترعرعوا شباباً ونضارة. وبدأ عند المسنين الشعر بالاسوداد، والذين كانت لحاهم نابتة، عادت وجناتهم ناعمة وأعيد كل واحد منهم إلى زهرة ربيعه"[100]. إنه من الصعب أن لا يرى المرء، في الدعابة الأفلاطونية التي تغمر هذا المشهد، الرد على الوصف الهيسيوذي لتهرّم العروق البشرية التدريجي.

---

[98] Platon, *Politique*, p. 268 e sq.

[99] المصدر نفسه، 272 a.

[100] المصدر نفسه، 270 d-e.

صحيح إنه يمكن مع م. مازون عدم أخذ البيت 175 حرفياً والتصرف فيه على "عبارة مماثلة لتلك الطباقات المتداولة والكثيرة عند اليونانيين للتعبير عن أي شيء لأي كان"[101]. ولكن هذا الطباق في الماضي وللمستقبل يظهر عند هيسيودوس في سياق زائد في الدقة لدرجة لا يمكننا فيها، دون احتياط آخر، تقريبه من العبارات المعلّبة مثل التي ترد عن سوفوكليس (Sophocle) في *Antigone*، 1108: هيّا، هيّا، يا خدم، الذين هنا والذين ليسوا هنا (ἴτ' ἴτ'، ὀπάονες οἵ τ' ὄντες οἵ τ' ἀπόντες)، أو في (Electre) 305 – 306، ولكي يبرهن ديفراداس أنه يوجد "تسلسل زمني" في تعاقب الأعراق، استعان بوجود كلمة "متأخراً" (μετόπιστεν) في البيت 127، و"ثمّ" (ἔπειτα) في البيت 174. وكان حريّاً به أن يلاحظ أن ظروف الزمان السبعة الموجودة في الأبيات المئة من النص[102]، أربعة منها متمركزة بين البيتين 174 و 176: "ثمّ" (ἔπειτα) أولى في 174، و"أمام" (πρόσθεν) و"ثمّ" (ἔπειτα) ثانية في البيت 175، و"الآن" (νῦν) في بداية البيت 176. فيكون معنى النص إذاً الآتي: "ليته لم يَطب للآلهة أن أعيش بعدئذ (أي بعد عرق الأبطال) في وسط بشر العرق الخامس، أو لو طاب لها أن أموت سابقاً أو أن أولد لاحقاً". لذا يبدو أنه إذا كان

---

[101] P. Mazon, cité par : Defradas, «Le mythe hésiodique des races. Essai de mise au point,» p. 153.

[102] خارج البيت 127، يوجد "ثمّ" (ἔπειτα) أخرى في البيت 137؛ و"سابقاً" (τότε) النهائية في البيت 197، عندما غادر "خجل" (Aidôs) و"انتقام" (Némésis) الأرض إلى السماء.

هناك من مقطع عليه إعطاء الدلالات الزمنية حقّها، فينبغي أن يكون هذا.

في ختام دراسته النقدية، قبل الاستنتاج، يشعر ديفراداس بالحزن يستولي عليه وهو يلقي نظرة إلى الأنقاض التي يعتقد أنّه راكمها حوله: فقد كتب "يشقّ على المرء أن يخيّب أمل الذين اعتقدوا الحصول على تفسير متماسك وصلب، بإظهاره لهم أنه يستند إلى قراءة سطحية للنصوص أو إلى منهجية تزوّر تعقّد الواقع"[103]. لذلك "حتى لا يُترك القارىء بانطباع سلبي"، لجأ إلى دراسة ف. غولدزشميت المذكورة سابقاً، متبنّياً استنتاجاته. إن هذه الدراسة هي بالضبط التي كانت نقطة الانطلاق لبحثي. لقد اقتبست منه مبدأ الشرح الذي طرحه، عندما رأى فيه، وهو يؤكد على جهد "المنهجية" الذي يفتقده نص هيسيودوس"[104]، توفيقاً بين سلسلتين مختلفتين، ميثة تكوينية وقسمة بنيوية تحدد تراتبية القدرات الفَوْطبيعية غير "الآلهة"، أي الأبالسة والأبطال والأموات. ولم يأتِ ف. غولدزشميت بتحليل كامل لميثة الأعراق: موضوع مقاله كان آخر؛ لم يتناول هيسيودوس إلا عرضاً. أردت إذاً إعادة البحث إلى البحث، في الاتجاه المحدد، مجهداً نفسي لإيجاد ردّ على المسائل التي لم يتطرق إليها ف. غولدزشميت، وإلى الصعوبات التي تركها قائمةً مخططه التفسيري. اعتقدت بذلك أني وجدت الحل، ليس برفض هذا المخطط، ولكن بدفعه أبعد، بدمجه

---

103 Defradas, Ibid., p. 155.

104 Goldschmidt, «Theologia,» p. 36.
(لقد ركّز ف. غولدزشميت على كلمة منهجية).

بتفسير أوسع وأكثر تعقّداً، مع احترامه للمظهر النسقي للميثة، الذي ركّز عليه بحق ف. غولدزشميت لِشرح كل تفاصيلها.

إن الصعوبات التي يبرزها النص عندما نرى فيه الاجتماع "**المباشر**" والتكيف "**الذاتي**" بين ميثة تكوينية، حيث للمعادن قيمة تنازلية بانتظام، وتصنيف للكائنات الحية، لم تفلت من ف. غولدزشميت.

1- إن عرق الأبطال الذي حضوره ضروري لتصنيف الكائنات الآلهية، يشوّه هندسة الرواية؛ فمن وجهة نظر تتمة الأعراق، يظهر وكأنه زخرفاً، غير مندمج في المجموعة.

2- إن العرق الفضي يشكل مشكلة من جميع النواحي. وفي الدرجة الأولى، إذا استعمل هيزيود تقليداً أسطورياً يبرز تتابع الأعراق وفق ترتيب انحطاطي متدرج، فلماذا صور بشر العرق الفضي بهذا المشهد الذي رأيناه؟ وطالما أنه يموضعهم رأساً بعد العرق الذهبي في رأس سلم المعادن، لماذا يميّزهم سلبياً بـ "مغالاتهم الجنونية"؟ لا شيء كان يفرض عليه ذلك. إنه أحد أمرين: إما أنه يتطابق مع التقليد، وعندئذ فإن هذا التقليد نفسه لم يكن يحترم مخطط التقدم المنتظم في الانحطاط؛ وإما أن هسيوذوس، وهذا ما أعتقده أنا شخصياً، حوّر التقليد حول هذه النقطة وابتدع السمات التي تحدد في روايته العرق الفضي. ولقد كانت له أسبابه للتصرف على هذا النحو، وينبغي علينا محاولة تبيانها.

إنّ المشكلة تتعاظم بالانتقال من المنظور التكويني إلى المنظور البنيوي. قد يكون هسيوذوس ربط بين هذين المنظورين محاولاً التدليل على أن الوضع بعد الموت لمختلف الأعراق، وترقيهم إلى صف القدرات الآلهية (غير الآلهة)، هو استحقاق حياتهم على الأرض. "لا يتم ذلك، أشار ف. غولدزشميت، دون بعض الصعوبة من جهة العرق الفضي، الذي دفنه زيوس الغاضب لأنه رفض تكريم الآلهة الأولمبيين؛ مع ذلك حتى بعض أعضاء هذا العرق الزنديق هم موقّرون[105]. وهكذا يكون لدى هيسيودوس سببان ليعطي هذه الصورة الإيجابية عن العرق الفضي: بداية لأنه يتبع مباشرة العرق الذهبي، ثم لأن الموضوع هو تبرير الشعائر التي يؤديها له البشر. لذا ينبغي الرد بوضوح على سؤال: لماذا الأمر معكوس تماماً؟

وهناك أخطر من ذلك. فتصنيف الكائنات الآلهية، التي على رواية الأعراق أن تُقدّم عِلّيّته، يشمل، باستثناء "الثيبي" غير المعنيين في الميثة، السلسلة الآتية: أبالسة، أبطال، أموات. ويمكن الملاحظة مسبقاً أن الترتيب العادي غير محترم، وأن الأموات يظهرون في الميثة قبل الأبطال، ما لا يحدث في أي من نصوصنا التي تقدم هذه السلسلة: الأبطال يصنفون أحياناً قبل الأبالسة، ولكن دائماً بعد الأموات[106]. لكن وبشكل خاص هناك سلسلة من أربعة أعراق لتحليل

---

[105] المصدر نفسه، ص 35.

[106] المصدر نفسه، ص 31.

ثلاث فئات من كائنات فَوْطبيعية. ذلك أن بشر العرق الذهبي يصبحون، بعد موتهم، أبالسة (δαίμονες) منعوتين بالذين فوق الأرض (ἐπιχθόνιοι)، وأن بشر العرق البرونزي، المسمَّين بالمغفلين، يغص بهم مقر هاذيس العفن (أموات عاديون)، وأن الأبطال يبقون على حالهم: أبطالاً. فما هو إذاً مصير بشر العرق الفضي المنعوتين بالمغتبطين الذين تحت الأرض (μάκαρες ὑποχθόνιοι)؟ أو أنهم يشكلون فئة على حدة، نوعاً رابعاً من الكائنات الآلهية التي لا تدخل في إطار التصنيف التقليدي، والتي لا نرى بماذا يمكن أن تكون معنية، أو أنهم يتّحدون مع بشر العرق الذهبي ليكوّنوا معهم، بصفتهم "الذين تحت الأرض" المقابل لـ "الذين فوق الأرض"، فئة الأبالسة. هذا هو الحل الذي تبنّاه، بعد رود، ف. غولدزشميت بكل حق، وتبعه ديفراداس. يقول ف. غولدزشميت: "يمكننا التسليم بأن هيسيودوس شطر طبقة الأبالسة ليفسح بذلك مكاناً للعرق الفضي في النظام"[107]. ولكن من منّا لا يرى سلسلة بحالها من النتائج التي ستجّرها هذه الملاحظة؟ لقد اضطُر هيسيودوس، لتماسك النظام، أي لكي تتمكن السلسلتان، التكوينية والبنيوية، من التطابق الواحدة مع الأخرى، إلى جمع العرقين الأولين بشكل وثيق، وإلى تصورهما بشكل ثنائية، وثنائية لا تنفصم، طالما أنهما يتكاملان لتشكيل فئة وحيدة للأبالسة. من هنا نفهم لماذا أضفى على بشر العرق الفضي، في كل تفاصيل المشهد الذي صوره عن حياتهم، سمات تظهرهم مقابلاً لبشر العرق الذهبي.

---

[107] المصدر نفسه، ص 37.

وبذلك نكون إذاً قد أمسكنا بالإجابة عن السؤال الذي كنا قد طرحناه منذ قليل: لماذا لا يظهر بشر العرق الفضي، المتموضعين مباشرة بعد بشر العرق الذهبي في قمة سلم المعادن، أدنى قليلاً من بشر العرق الذهبي، أو أعلى من الأعراق اللاحقة؟ لأن بشر العرق الفضي، في الواقع، يخدعون العرق الذهبي. إنهم يقدمون مشهداً معاكساً لهذا العرق، حيث تحل **المغالاة** المجنونة محل العدالة.

إن هذه الملاحظات تنطبق على العرقين اللاحقين كما على العرقين الأولين، لأسباب سبق ذكرها. وإذا كان صحيحاً أن كلاً من هذين العرقين يفسر فئة خاصة من قدرات الآخرة، سكان الهاديس من جهة، وسكان جزر المغتبطين من جهة ثانية، فالموضوع، بالنسبة إلى هيسيودوس، موضوع نمطين من المتوفين اللذين ليس لهما تكريم (timè) مثل الأبالسة. ولا نجد عند هيسيودوس ولا عند هوميروس دليل شعائر الأبطال كتلك التي تظهر منظمة في إطار الديانة المدنية[108].

---

[108] لذلك يثير نص هيسيودوس هذا على مؤرخ الديانة اليونانية، في ما يختص بالشعائر البطولية، مشكلة ذات أهمية كبرى. فنحن نعلم أن كلمة بطل (ἥρως) ليس لها عند هوميروس الدلالة الدينية الدقيقة. وقد ظهرت الكلمة عند هيسيودوس لأول مرة في إطار تصنيف القدرات القَوْطبيعية مع دلالة دينية، ولكن من دون التطرق إلى تكريم أو شعائر أو على الأقل شعائر عامة تتخطى الإطار العائلي الذي تبقى شعائر تكريم الأموات منحصرة فيه عادة. وبالعكس، فان شعائر الأبطال العامة، في تنظيم ديانته المدنية، لها مكانة ومظهر دقيقان للغاية. فكيف ومتى تكوّنت هذه الشعائر بالسمات النوعية التي نعرفها فيها في العصر الكلاسيكي؟ إنها

فالأبطال هم فقط أموات، وبدلاً من أن يلتحقوا بجمهور مغفلي هاذيس، نُقلوا إلى جزر المغتبطين، بعيداً عن البشر، وبالإضافة إلى أن كل الذين يشكّلون عرق الأبطال الآلهي لا يذهبون إلى جزيرة المغتبطين. إن الأكثرية الساحقة منهم يلتحقون ببشر العرق البرونزي في هاذيس. ونقارن حول هذه النقطة البيتين 154 - 155، حيث قيل عن بشر

مشكلة شائكة. لنلاحظ فقط أن فئة الأبطال تجمع عناصر من أصول مختلفة ومتفاوتة بوضوح. وأي من النظريتين التقليديتين لم تتوصل إلى تحليل جميع أحداثها: لا التي تربط بين شعائر الأبطال والشعائر الجنائزية، ولا تلك التي ترى في الأبطال آلهة قديمة منسية. فهناك، خارج الأبطال الذين هم بوضوح آلهة قديمة، أموات مشهورون ترتبط شعائرهم بضريح، آلهة الأرض، القريبين جداً من أبالسة تحت الأرض عند هيسيودوس، وآلهة وظيفية من كل الأنواع. لذا نشعر تماماً أن توحيد العناصر المختلفة في بوتقة متجانسة ومحددة جيداً، لها مكانها الثابت في الشعائر وفي تراتبية الكائنات الآلهية، كان تلبية لبعض الحاجات الاجتماعية المرتبطة بتأسيس المدينة. وهنا أيضاً يتموضع هيسيودوس بين العالم الهوميري وعالم البوليس (polis) [لفظ كلمة يونانية تعني مدينة]. ففي المجال اللاهوتي، سيكون رائداً حقاً، بمدوّنته للكائنات الآلهية وتصنيفها الى آلهة، وأبالسة، وأموات وأبطال. ويبدو أن افلاطون وبلوتارك (Plutarque) فهماه على هذا الأساس (*Cratyle*, 397 e sq.; *Moralia*, 415 B)، لأن هوميروس لم يكتفِ بعدم اعتباره الأبطال فئة دينية فحسب، بل لم يميز أيضاً بدقة بين الآلهة والأبالسة. إذاً يكون بلوتارك على حق في قوله إن هيسيودوس كان أول من ثبّت هذه الأنواع: (καθαρῶς καὶ διωρισμένως) [وهما ظرفا حال يونانيان يعنيان: بوضوح وبتحديد].

العرق البرونزي: أخذهم الموت الأسود (θάνατος εἷλε μέλας)، مع البيت 146، حيث قيل عن أكثرية الأبطال، (**البعض** (τοὺς μέν) متعارضة مع **البعض الآخر** (τοῖς δέ) من البيت 179)، لقد لفّهم الموت الذي ينهي كل شيء (θανάτου τέλος ἀμφεκάλυψε).

إذاً، في حال إقرارنا بمبدأ تفسير ف. غولدزشميت وقبولنا معه أن هيسيودوس أراد الجمع بين ميثة تكوينية وقسمة بنيوية، علينا إكمال تحليله بالملاحظة أنّه لإقامة تطابق بين سلسلة رباعية (الأعراق الأربعة) وسلسلة ثلاثية (ثلاث فئات القدرات الفَوْطبيعية غير الآلهة) يفترض تكيّفهما إعادة دمج للميثة، وإقامة نسق جديد. وفي حال أخذنا بعين الاعتبار جميع تفاصيل الرواية وأعدنا تموضعها في السياق العام للميثة، وأعيد تموضع الميثة ذاتها في كتابات هيسيودوس، يمكننا، عندئذ استخلاص مبادىء إعادة التنظيم هذه. **أولاً**، أعيد تجميع الأعراق اثنين اثنين، ولكل ثنائية دلالتها الوظيفية الدقيقة. **ثانياً**، كل وظيفة مشطورة هكذا إلى مظهرين متناقضين، تعبّر، بمستواها الخاص، عن التناقض بين **العدالة** و**المغالاة**، المبحث المركزي وأمثولة الميثة[109].

إن تفسيري يكمّل إذاً تفسير ف. غولدزشميت ولا يناقضه. وهو ليس أبسط، إذ إنه يعقّده بتحليل سلسلة بكاملها من العناصر التي

---

[109] أسمح لنفسي هنا بالإرجاع إلى استنتاج دراستي الأولى، انظر ص 95-97، حيث توسعت أكثر في شرح هذين المبدأين.

تركها ف. غولدزشميت خارج بحثه. وإذا ما تمت معارضة نظريتي مع نظريته، نكون قد قُرِئنا على عجل، أنا وهو.

لا غرو أن المشكلة التي يثيرها هذا النقاش المستفيض، هي بالنهاية مشكلة قراءة. فكيف يُقرأ هيسيودوس؟ أكما فعل ف. غولدزشميت، "المصعوق من جهة المنهجية" في نصه؟ أم مثل ديفراداس الذي بالنسبة إليه ليس لهيسيودوس "نسق ثابت"، وهو لم يتردد، في تصنيف أبطاله، في وقف سيرورة الانحطاط، كما يتبّصر في تجريبيته مستقبلاً أقلّ تشاؤماً منه في الماضي[110]. ففي الحالة الأولى نأخذ النص، إذا جاز التعبير، من علٍ، فنسلّم بأن مهمة المفسّر أن يرتفع إلى مستوى الكتاب الذي هو على السواء غني، ومعقّد، ونسقي، ويمتلك نمطه الخاص في التماسك الواجب اكتشافه. ثم نرفض تبسيط الأمور، فنجهد أنفسنا، بقراءة جلودة، مكررة يوماً بعد يوم، لتحليل كامل التفاصيل ودمجها في المجموعة. فإذا ما تبقّت مشكلة في تحليل النص، سنعزوها إلى نقص في فهم القارىء وليس إلى تناقضات أو تقصير الكاتب.

وفي الحالة الثانية يكون هيسيودوس محرَّفاً.

[110] J. Defradas, «Le mythe hésiodique des races. Essai de mise au point,» p. 155.

الطريقة البنيوية وميثة الأعراق[1]

في *Questions platoniciennes*، يعيد ف. غولدزشميت الدراسة التي نشرها منذ عشرين سنة في *Revue des études grecques* بعنوان Théologia. ثم يُتبعها بـ "إضافي" (Addendum) حيث يبادر في مناقشته للقراءة التي اقترحتها لميثة الأعراق البشرية الهيسيونية إلى إطالة التفكير "حول التفصيل ومجمل تفسير الميثة". ولهذا التوضيح جانبان: بداية، يعدد هيسيودوس، إلى جانب إثبات حالة التسائل، وأحياناً، "الاتفاق التام" بيننا، الاعتراضات أو، كما يقول، المسائل التي أثارتها أطروحتي بنظره. ثم يأتي بعد ذلك، في ما يخص أطروحته، بإيضاحات حول النقاط التي كانت قد بدت لي أنها تثير مشكلة، ويوسع تحليله دامجاً فيه عناصر جديدة تثبت، في اتجاه دراسة ب. والكوت (P. Walcot) نفسه التي ظهرت في غضون ذلك، وجهة نظره وتدعّمها بقوة. لقد كان الموضوع عزيزاً على قلبه. وقد عاد إليه في آخر مقال نشره: وبذكره "خلافنا الودي" "وإلى حد ما اتفاقنا المبدئي"،

---

[1] *Histoire et Structures: A la mémoire de Victor Goldschmidt*, études réunies par Jacques Brunschwig, Claude Imbert et Alain Roger (Paris: Vrin, 1985), pp. 213-240.

يرجع إلى "محاولتينا لحل" من أجل تحديد شروط استخدام صحيح للطريقة البنيوية في قراءة النصوص، سواء الأدبية أو الفلسفية[2].

وتكريماً لذكراه على النحو الذي أعتقد أنه يتمناه - بمتابعة الحوار معه - أريد ان أحاول التوضيح، وأن أؤكد، بإعادتي للمشكلة بشموليتها، الدَّين الذي لصديقي علي، وأن أسجل إسهامه في فهم الميثة، وأن أحدد موقفي في مُباحَثَةٍ تتخطى شخصَينا لتتناول مسألة جوهرية بالنسبة إليه: أي إجراءات حلّ رموز يحق للمفسّر العصري استخدامها، سواءً أكان مؤرّخ فلسفة أم مؤرخ دين، ليصوّب نصاً باتجاهه الحقيقي؟

وفي حالة ميثة الأعراق كان المطلوب، لكي تفهم رواية لا تسمح مفاصلها المزعزعة بإدراك ترتيبها ودلالتها الإجماليين، البحث عن مفتاحها في بنية لا تتوضح فيها مباشرة، ولكنها تضفي على مجمل النص، بعد أن أُثبت في وثائق أخرى، تماسكاً تامّاً، محللة في الوقت نفسه تعوّجاته الظاهرة. إن هذه البنية، بالنسبة إلى فكتور غولدزشميت بالإجمال، بنية اللاهوت اليوناني التقليدي الذي يميز في تراتبية القدرات الفوْطبيعية، إلى جانب الآلهة بالمعنى الصحيح للكلمة، "les theoi"، ثلاث فئات كائنات يقيم لها البشر شعائر: الأبالسة،

---

[2] Victor Goldschmidt, "Theologia," dans: *Questions platoniciennes* (Paris: Vrin, 1970), ch. IX, pp. 141-159, avec l'Addendum, pp. 159-172; "Remarques sur la méthode structurale en histoire de la philosophie," dans: *Métaphysique, histoire de la philosophie: recueil d'études offert à Fernand Brunner* (Neuchâtel: À la Baconnière; Paris: Diffusion Payot, 1981), pp. 213-240.

والأبطال، والأموات (تدخل الأعراق الأربعة الأولى، بعد اختفائها، إلى مرتبة هذه الكيانات الدينية الثلاثة). هذه البنية كانت، بالنسبة إلي، بنية نسق الإثلاث الوظيفي - سيادة، حرب، خصب - الذي بيّن جورج دو ميزيل سلطانه على الفكر الديني عند الهندو - أوروبيين. ولم يكن الحلان في نظري متناقضين. فالبنية الثلاثية الوظيفة، كما كنت أتصورها، كانت تبدو لي قادرة على شمول البنية اللاهوتية. فقد كتبت: "إذا قبلنا بمبدأ التفسير عند ف. غولدزشميت وسلّمنا معه أن هيسيودوس أراد التوحيد بين ميثة تكوينية وقسمة بنيوية، ينبغي إتمام تحليله بالملاحظة أنه لإقامة تطابق بين سلسلة رباعية (أربعة أعراق) وسلسلة ثلاثية (ثلاث فئات القدرات الفَوْطبيعية غير الآلهة)، يفترض التكيف إعادة دمج الميثة، وإعداد نسق جديد. وإذا أخذنا بعين الاعتبار كل تفاصيل الرواية، وإذا حددنا في كل مرّة هذه التفاصيل في السياق العام للميثة، وإذا أُعيد تموضع الميثة ذاتها في نتاج هيسيودوس، يمكننا عندئذ استخلاص مبادىء إعادة التنظيم هذه. **أولاً**، أُعيد تجميع الأعراق اثنين اثنين، ولكل ثنائية دلالة وظيفية دقيقة. **ثانياً**، إن كل وظيفة مشطورة هكذا إلى مظهرين متناقضين، تعبّر في مستواها الخاص بها، عن تعارض **العدالة** و**المغالاة**، المبحث المركزي والأمثولة في الميثة[3].

---

[3] J. Defradas, «Le mythe hésiodique des races. Essai de mise au point,» *L'Information littéraire*, no. 4 (1956), p. 48.

ما الذي كان يشكل، إذاً، بنظر غولدزشميت، بين قراءتينا، إن لم يكن عدم تلاؤم، فعلى الأقل تباعداً في التوجه خطيراً لدرجة أنه يقحم منذ البداية المبادىء المنهجية التي كان متعلقاً بها؟ إن الانتقادات التفصيلية التي صاغها ضد طرحي، وكنت قد عارضت بها طرحه، لم تكن في هذا الصدد جوهرية. ففي خضمّ المباحثة، كان هناك انفساخ أوضحه غولدزشميت في مقطع من "ملاحظات حول الطريقة البنيوية في تاريخ الفلسفة" وأظهر رهاناته: "إذا كان بإمكان الأثلاث الوظيفي مقاربة النص بموضوعية (ومن هنا تقديم مساهمة لعلم الاجتماع الديني)، فهذا لا يوضح هدفه الداخلي؛ بينما اللاهوت الثلاثي يسمح بإعادة فهم المعنى، المعنى الجديد كلياً، الذي يضفيه الشاعر على الرواية القديمة لعصور العالم الذي يعمل منه الميثة التقليدية لتلك التراتبية؛ بمعنى آخر، إنه يسمح بالوقوف على غاية الكاتب. والحال، فإن غاية الكاتب، في نهاية المطاف، هي واجب تبرير المقارنات، وانطلاقاً من ذلك يمكننا، بطريقة أدق، طرح مشكلة طريقة البنى المطبقة على النصوص الفلسفية"[4]. تثير هذه الملاحظات نوعين من الأسئلة. الأول يتعلق بالأثلاث الوظيفي. هل صحيح أنه يمكن لهذه البنية أن تكون موضوعياً جنباً إلى جنب مع النص؟ وفي حال الإيجاب، ما هي طبيعة هذا التجاوز؟ وبِمَ يمكنه أن يصلح على صعيد علم الاجتماع الديني من دون ان يوضح، لذلك، الهدف الداخلي للنص

---

4 "Remarques sur la méthode structurale en histoire de la philosophie," pp. 219-220, et pp. 217-218.

الذي ينطبق عليه؟ و**الثاني** يتعلق "بغاية الكاتب". ماذا يجب فهمه بالضبط من ذلك، وهل غاية كاتب نص فلسفي شبيهة كلياً بغاية شاعر يستعمل مادة ميتة قديمة جداً ليضفي عليها معنى جديداً؟

الأثلاث الوظيفي بداية. نحن نعلم أن هذا الأنموذج، إذا لم يكن له في اليونان رسوخ البنية نفسه الذي له في الهند أو في روما حيث يشكل مفتاح عقدة النظام الديني، فقد بقي في بعض أجزاء الأسطورة، في تجمع بعض الأشكال الدينية، وحتى في الفكر الفلسفي لأفلاطون مع نظرية الطبقات الاجتماعية الثلاث في **الجمهورية** (*La République*). إنه ممكن إذاً تاريخياً، من وجهة نظر علم الاجتماع الديني، أن يكون هيسيودوس استعمل هذا المخطط التصنيفي. وهذه الإمكانية لا تعني شيئاً بالتأكيد، إذا لم تكن هذه البنية الثلاثية "في النص"، قد فرضها بوضوح ترتيب الرواية بالذات. والحال، لا يبدو التعاقب مفهوماً، في ما يتعلق بالأعراق الأربعة الأولى، إلا بشرطين: أن تكون مجمعة ثنائياً ذهب وفضة، برونز وأبطال–، يبرز فيهما كل عرقين متحدين معاً بالاشتراك مجموعة نسقية من السمات التي تعارضهما من دون غموض مع العرقين الآخرين؛ ثم يتباين، بداخل كل ثنائية، كل عرقين متقاربين الواحد مع الآخر مثل العدالة و**المغالاة**، العدالة والمغالاة المتجّليتين في النطاق الخاص بهذين العرقين واللتين تميزانهما بدقة عن الثنائية اللاحقة. وفي إطار سلسلة من الأعراق متعاقبة على إيقاع **عدالة – مغالاة**، ثم على إيقاع **مغالاة – عدالة**، يشدد هيسيودوس، داخل كل ثنائية، على علاقات التعارض التكميلية

هذه، وبين الثنائيتين، على الفوارق الوظيفية بوضوح ودقة زائدة لدرجة يمكننا الافتراض معها أنه لم يشعر بها كلياً. ومهما كان هدف أو نية الشاعر، فقد استعمل، لتمرير رسالته، نمطين من البنى المفروض تداولهما لدى جمهوره: تعارض **عدالة - مغالاة** يمارس دوراً على مدى النص، وتعارض السيادة - النشاط العسكري، الذي يموضع الواحدة بالنسبة إلى الأخرى كل من ثنائية العرقين الأولين وثنائية العرقين الآخرين. إذ إن الذهب والفضة يرتبطان بالوظيفة السيادية التي تؤمن حسن ممارسة العدالة بين البشر واحترام التقوى نحو الآلهة؛ والبرونز والأبطال يتموضعان كلياً في حقل النشاط العسكري، المنذور للحرب والمعارك.

ولكن إذا كان النص يعارض بوضوح صورة الملك الذي يحترم أحياناً، وأحياناً أخرى يجهل الواجبات التي على كاهله، مع صور المحارب الذي لا يعرف أحياناً سوى العنف الوحشي الخاص بطبيعته، ويفسح أحياناً أخرى مجالاً لقيم العدالة والتقوى اللذين يتخطّانه. إنها الوظيفة الثالثة، وظيفة الخصب، واعترف بذلك اليوم، هي التي تخلق المشكلة[5].

لا غرو أن العرق الحديدي، الخامس، عرق هيسيودوس، منذور للعمل الشاق، للنشاط الزراعي. فهو يشكل قبل كل شيء عالم القرويين. ولكن الملوك موجودون فيه أيضاً، ويمكن للحرب أحياناً أن

---

(5) راجع حول هذه النقطة ملاحظات P. Pucci, "Lévi-Strauss and the Classical Culture," *Arethusa*, vol. 4, pp. 103-117.

تعيث فيه فساداً، بخاصة وأن مشهد هذا العرق في أفوله، وعندما لا يبقى شيء كما كان في السابق لأن **المغالاة** تكون قد اجتاحت كل حقل الوجود البشري، وبسبب غياب العدالة، لن يكون بعد اليوم أي علاج ضد الشر، يتخطّى كثيراً نطاق الوظيفة الثالثة؛ والأشخاص الذين يصفهم ليسوا فقط منتجين؛ وأخطاؤهم وجرائمهم لا تعود حصرياً إلى نشاطات مرتبطة بالغذاء والثروة والخصب. لذا ينبغي الاعتراف أنه إذا استعمل هيسيودوس نموذج الوظائف الثلاث، فذلك ليجعله يعاني، في الأخيرة، من تعوّج ظاهر، طالما العرق الذي يوافقه يمثّل مجموعة البشرية الحالية. فيكون المخطط الثلاثي الوظيفة أقل أهمية للشاعر، بما يعني بذاته، من كونه وسيلة ربط الأعراق الأربعة الأولى، وتجميعها اثنين اثنين، بطريقة ترجع كل ثنائية وظيفية، كما كل عرق داخل الثنائيتين، إلى الفئات الأساسية لـ **العدالة** و**المغالاة**. فالوظيفة الملكية والوظيفة الحربية، بعموميتهما، تتعارضان فعلاً مثل **العدالة والمغالاة**، فيكون الملك بالنسبة إلى **المحارب**، في هذا الصدد، بدوره القانوني والديني، خارقاً في معركة روح الشجار، في علاقة مماثلة، من وجهة نظر العدالة، للعلاقة التي يقيمها العرق الذهبي مع العرق الفضي في إطار السيادة، والأبطال مع العرق البزونزي في إطار النشاط العسكري. وغاية النص ليست ثلاثية الوظيفة بحد ذاتها، إنما تعارض **عدالة – مغالاة**. وتوزيع الأعراق الأربعة الأولى وفق ترتيب الوظيفتين التقليديتين الكبيرتين للسيادة والحرب، يسمح بإعطاء هذا

التعارض، حيث يعبّر هيسيودوس عن نيّته المتجسدة بأمثولة الميثة ("اصغِ إلى العدالة، لا تدع المغالاة تكبر") كامل امتداده ومنهجيته.

أمّا دراسة والكوت، التي استعملها غولدزشميت بحق، فيجب أن تؤخذ هنا في الحسبان؛ إنها تكمل هذه الملاحظات وتوضّح معناها[6]. إذ أظهر والكوت بوضوح أن الأعراق الأربعة الأولى، تؤلف دورة كاملة، منغلقة بطريقة ما على ذاتها، وبذلك منفصلة عن الخامس الذي تشكل الأربعة الأولى مجتمعة تبايناً معه. ووجود الأبطال بعد الموت، – أو على الأقل الذين نقلوا منهم بعد موتهم إلى جزيرة المغتبطين – يلتقي فعلاً وتماماً مع وجود العرق الذهبي. ويصفهما هيسيودوس كلاهما طوعاً بعبارات هي هي. وكما يلاحظ غولدزشميت "تعود الرواية إلى نقطة انطلاقها". وفي نهاية العرق الرابع، يجد الأبطال المغتبطون في الآخرة حالة الغبطة التامة ذاتها التي كان يتمتع بها العرق الأول في العصر الذهبي.

القطع إذاً بين العرق الحديدي، أي العرق الخامس، وعرق الأبطال، الرابع، أكثر عمقاً وأكثر حسماً من الذي كان يفصل كلاً من الأعراق الأربعة الأولى عن الذي يسبقه. إذ إن طبيعة الحدود هذه المرة ليست ذاتها. ونحن نعي جيداً لماذا. إن الأعراق الأربعة الأولى تشترك جميعها بالزوال؛ إنها تنتمي إلى ماضٍ بائد. وليس لها واقع آخر سوى وجودها في حالة بعد الموت؛ إنها ما قد أصبحت بعد أن انقطعت عن

---

(6) P. Walcot, "The Composition of "The Works and Days," *Revue des études grecques*, vol. LXXIV (1961), pp. 4-7.

الوجود في ضوء الشمس. وسيرة حياة كل منها تصح هكذا لتكون مقدمة لوصف المصير الذي كان قد أُعدّ له، والوضع الذي هو وضعه منذ أن غطته الأرض. أمّا بالنسبة إلى العرق الخامس، أي الحديدي، فلا شيء من هذا القبيل: إنه عرق هيسيودوس، يكوّن زمنه وعالمه والمكان الذي يتكلم منه. إنه يتعلق بـ "الآن" وبـ "هذه الحياة". وغريب عن الزمن الغابر، أنه لا يتنبأ بأي قرار بعد الموت، كما إنه لا ينفتح على آخرة الوضع البشري. إنه يَنْفذ فقط إلى مستقبل أرضي بحت، "غدٍ" يُنذر، إذا ما تجاهلنا أمثولة الرواية وتركنا **المغالاة** تكبر، بوضع أسوأ أيضاً من الوضع الراهن، وبتشكيل انقلاب جذري، بالنسبة إلى هذا العصر الذهبي الذي دشنه العرق الأول، ثم عاد فوجده العرق الرابع بعد اختفائه. وفي العصر الذهبي، كما في جزر المغتبطين، فإن كل الخيرات الموجودة هي بمتناول كل شخص؛ ولا وجود لأي شر؛ اليوم الخيرات والشرور مخلوطة، غداً ربما لن يبقى سوى الشرور؛ ولن يكون هناك علاج ضد الشر. إن الآلهة الوحيدة التي كانت محافظة على الاتصال بين الفانين والخالدين، سيغادرون الأرض إلى الأولمب. وستجد البشرية نفسها، بخطيئتها، وباحتقارها لـ **العدالة**، منفصلة جذرياً عن الآلهي، منقطعة عن السماء. والعرق الخامس بمظهريه، وبمرحلتيه، "الآن" الهيسيوذية، والـ "غداً" التي يتنبؤها ويخشاها، يتباين إذاً مع دورة الأعراق السابقة التي أغلقها الأبطال والتي يحلل مشهدُها، مع شرحه التعاسة الراهنة، ومع تنبّؤه بالأسوأ بالنسبة إلى المستقبل إذا ما تركنا المغالاة تنتصر، الوجودَ في العالم، كما فهمه غولدزشميت،

إلى جانب الآلهة، لثلاث فئات من القدرات الدينية المتحدرة من البشريات الأولى التي ابتُلعت: الأبالسة (التي فوق الأرض وتحت الأرض)، والأموات في **هاذيس**، والأبطال في جزر المغتبطين.

وهكذا فإن ميثة الأعراق، مثلما أعاد هيسيودوس تشكيلها، قد توحد غايتين، هدفين داخليين، وقد يكون دور نية الشاعر المشطورة تبيان القرابة الأصلية بين الآلهة والبشر (بربط فئات الكائنات الفَوْطبيعية التي، إلى جانب الآلهة، يعترف بها التقوى الشعبي، بأعراق الفانين الأولى)، وتحذير بشر اليوم ودعوتهم إلى استخلاص عبرة الميثة، واحترام **العدالة** لكي يبقى وجودهم مرتبطاً بالآلهي، ولا يكون بكامله لـ **المغالاة** وللشر.

يعترف غولدزشميت في **إضافية** بهذه الازدواجية للهدف في النص عندما يلاحظ أن النية اللاهوتية لم تكن بالضرورة غير متلائمة "مع التي ليست أقل وضوحاً (وإلاّ لما أوجبت الرواية ميثة بروميثيوس)، وتشرح الانحطاط التدريجي للبشرية بأفكار العدالة والمغالاة". وبتساؤله عن الطريقة التي استطاع بها هيسيودوس أن يوّفق بين التوجهين، يكون غولدزشميت قد خطا خطوة إضافية إلى الأمام. ولاحظ أن هيسيودوس بإضافة الأبطال على سلسلة الأعراق المعدنية وبموضعتها، كما فعل، بعد العرق البرونزي "يوقف بالتأكيد حركة الأفول المرسومة حتى النهاية الثالثة؛ ولكن إدخال الأبطال الذين ستنضم حياتهم، في جزر المغتبطين، إلى حياة العرق الذهبي، في هذا الموضع، يجعل أمثولة الميثة الاخلاقية محسوسة أكثر بمعارضة العصر الذهبي مع

العصر الحديدي، معارضة سبق واستخدمت كإطار لميثة بروميثيوس. بمعنى آخر، إن ميثة الأعراق، بعد أن أعادت رسم مراحل الأفول، انتهت كما ميثة بروميثيوس، على التباين، من دون وسائط، بين العصر الذهبي والعصر الحديدي"[7].

وإذا كانت ميثة الأعراق تنضم، في نهايتها، إلى ميثة بروميثيوس، أفلا يقودنا توجهها الداخلي للخروج من الرواية لمقابلتها، بداية، من دون شك، مع الروايتين اللتين يعطيهما هيسيودوس عن المرحلة البروميثية ثم بعد ذلك مع مجمل الميثات التي تروي في *Théogonie* ولادة مختلف الآلهة، والبروز التدريجي للعالم الآلهي المنظم حتى الوقت الذي وضع فيه انتصار زيوس النظام الذي يجب أن يسود إلى الأبد والذي لا شيء، ولا أحد ستكون له سلطة على تغييره؟ ومن دون هذه الخلفية التي يشكلها تكوين الآلهة، وتوزيع التكريمات والإقطاعات في ما بينهم، والوضع المشترك الذي يستأثر به عرقهم باعتبارهم خالدين، لما تمكنّا من فهم المصائب التي حلّت بالأعراق البشرية الفانية، الواحد تلو الآخر. ولكن هذا التوسع في المنظور لا يتم من دون أن تطرح على المفسّر مشاكل جديدة. فبالنسبة إلى غولدزشميت، تشكل ميثة الأعراق "بطريقة ما تتمة لـ *Théogonie*[8]". فقد ثبتت القصيدة الأولى عائلة الأولمبيين الكبرى، الآلهة بالمعنى الصحيح (theoi): لقد سوّيت القضية إذاً في ما

---

[7] *Questions platoniciennes*, vol. IX, pp. 169-170.

[8] المصدر نفسه، ص 169 وراجع ص 155.

يخصـهم. ولكن تبقى في تراتبية الكائنات الحية التي كانت تعرفها، في عصر الشاعر، الممارسة الثقافية، سلسلة التابعين: الأبالسة، والأبطال، والأموات، التي لم تقل عنها *Théogonie* شيئاً، والتي كانت تُحدث بذلك مشكلة. فيكون إذاً هدف هيسيودوس ردم الفجوة وإكمال المشهد الإجمالي للقدرات الفوْطبيعية. وبربط وجود الأبالسة والأبطال والأموات بالأعراق البشرية السابقة التي وضعتهم في الوجود، يكون النص قد اطّلع بمسؤوليته، المتعلقة بنَسب الآلهة حصراً، وأضاف الفصل الذي كان لايزال ناقصاً إلى تكوين الكائنات الآلهية التي أخذت *Théogonie* على عاتقها سرده. هذا هو التوجه الضمني الذي قد يكون عبّر عنه هيسيودوس، منذ البداية، في مقدمة الرواية، في البيت 108، الذي اعتبره مازون إلحاداً والذي، لهذا السبب، لم يغّير به غولدزشميت بداية. وإذا ما قبلنا بأصالة البيت الذي لا شيء يخّول الشك به من وجهة نظر باليوغرافية، فيجب ربطه بالبيت السابق وفهم تحذير هيسيودوس لأخيه برسيس حول قيمة الميثة التي يتأهب لروايتها، على الشكل الآتي: "ضع في ذهنك جيداً أن آلهة وبشر يتحدرون من ذات الأصل". يمكن لغولدزشميت[9] أن يكتب: إنه بيت – منهاج، حيث يكشف هيسيودوس، من الوهلة الأولى، الدلالة التي يريد ان يعطيها لميثة الأعراق: إذا كان الآلهة قد خلقوا الأعراق البشرية المتعاقبة (الاثنان الأولان خلقهما "الخالدون الذين كانوا يُمسكون بالأولمب"، والاثنان

---

[9] المصدر نفسه، ص 169.

اللاحقان خلقهما زيوس، ولم يقل شيء عن أصل الخامس)، فهذه الأعراق بدورها خلقت كائنات آلهية؛ إذاً للآلهة والبشر أصل واحد.

وفي هذه النقطة، حيث هدف النص، كما يعيد تكوينه المفسّر الحديث، ينضم إلى مشروع الشاعر كما يصيغه هو بالذات، يبدو كل شيء، في قراءة غولدزشميت، معقوداً بصورة نهائية. إنما، والحال، تبرز هنا سلسلة من التساؤلات. حول النص ذاته بداية: هل معنى البيت 108 هو المعنى المراد الاعتراف به له؟ ثم حول ترابطه لاحقاً مع ميثة بروميثيوس وباندورا التي تسبقه مباشرة ويشكل "تتويجاً" لها. وأخيراً، هل النطاق الذي يقدم فيه التصنيف: آلهة، وأبالسة، وأبطال، وأموات، كمعطى تقليدي ديني يفرض نفسه دفعة واحدة على هيسيودوس، يُعتبر تفسيراً متلائماً مع ما نعرفه عن واقع الشعائر بين القرنين الثامن والسابع قبل الميلاد؟ حول هذه النقاط الثلاث – وخاصة الأولى والأخيرة – كانت قد تمحوَرَت، منذ قليل، تحفظاتي تجاه وجهة نظر غولدزشميت. فما هو الوضع اليوم؟

يتعلق معنى البيت 108 بالطريقة التي نفهم بها العبارة: (ὁμόθεν γεγάασι). هل تعني أن الآلهة والبشر، بنسبهم المشترك إلى الجد نفسه، أو بروابط البنوّة التي تجمعهم، يشكلون العرق الواحد نفسه؟ أو أن الآلهة والبشر ظهروا من نقطة انطلاق مشتركة، وانبثقوا انطلاقاً من حالة حيث لم يكونوا يتميزون بوضوح بعضهم عن بعضهم الآخر؟ ففي الحالة الأولى، تريد الرواية أن توضح أن بين عرق الآلهة وعرق البشر تماهي طبيعة؛ وفي الحالة الثانية، قرباً أصلياً في ما يختص

بطريقة الحياة، طائفية وجود أولي[10]. وبين هذين التفسيرين، هل يمكن الحسم؟ إن احتمال أن يكون هيسيودوس أراد التأكيد أن الآلهة والبشر الفانين، ينتمون إلى العائلة نفسها، احتمال صعب بالنسبة إلى كثيرين. فالآلهة خلقوا البشر ليس بمعنى أنهم ولدوهم، بل أنتجوهم أو صنعوهم (ποιεῖν) وبالمقابل، فإن القدرات الآلهية التي أوجدتها الأعراق الأربعة الأولى، ليست آلهة (θεοί) ، حتى لو أن بشر العرق الذهبي، كما يلاحظ غولدزشميت، مجيباً عن الاعتراض الذي كنت قد صغته حول هذه النقطة، "عاشوا مثل الآلهة"، وحتى لو أن الأبطال شكلوا "العرق الآلهي" (θεῖον γένος) للذين يسمون أنصاف آلهة[11] (ἡμίθεοι). وعندما يذكر هيسيودوس، في البيت 731 الرجل الآلهي (θεῖος ἀνήρ) الذي يعرف كيف يتصرف ليبوّل ليلاً من دون إهانة الخالدين، فالصفة المستعملة آلهي (θεῖος) لا تعني أن هذا الرجل يُحسب، في نظره، في عداد الآلهة. والنقاش حول تفاصيل من هذا النوع، هو من دون شك ممكن دائماً، ولكنَّ هناك سبباً يبدو حاسماً لاستبعاد القراءة بتماهي العرق. إن البيت 108 جزءٌ لا يتجزأ من الذي يسبقه، والذي يوضحه، وحيث يقدم هيسيودوس ميثة الأعراق لرواية أخرى (ἕτερον λόγον)، رواية ثانية تشكل، بعد الأولى، رواية بروميثيوس، تتويجاً لها، أي تلخّصها بالتعبير عن جوهرها. والحال، ماذا تقول الحكاية عن

---

(10) راجع تعليق ل. ويست (L. West) في البيت 108، في: Hesiod, *Works and Days*, edited with Prolegomena and Commentary by M. L. West (Oxford [Eng.]: Clarendon Press, 1978), p. 178.

(11) *Questions platoniciennes*, chap. IX, pp. 168-169.

بروميثيوس؟ إنها تظهر كيف أنّ عرقي البشر والآلهة المختلفين، والمتقاسمين في الأساس الوجود المغتبط نفسه، طالما كان البشر، في الأزمنة الأولى، يعيشون مختلطين بالآلهة و"مثل الآلهة"، وجدا مقحمين ذات يوم في عملية انفصال. وإذا ما أدّى هذا الطلاق في النهاية إلى تقليص البشر إلى هذه الحال من العذاب والحرمان التي هي حالهم اليوم، فإن المسؤولية تعود إلى بروميثيوس: في ساعة التقاسم، وعندما اقتضى الأمر أن يحدد لكل عرق الوضع الذي يعود اليه، دخل العملاق، مهيّجاً بروح الشجار الحاسد، في حالة تمرّد على زيوس وخدع ذكاءه المعصوم من الخطأ. لقد شكّلت ميثة الأعراق، مناوبة مع ميثة بروميثيوس، طريقة أخرى، متكيفة وعلمية (εὖ καὶ ἐπισταμένως) لتوضيح مبحث القطع نفسه بين الآلهة والبشر، انطلاقاً من حالة كانوا فيها يعيشون ويهنئون معاً[12]. ولكن إذا ما كان التوجه هو نفسه في الروايتين، عندئذ تكون للفوارق بينهما دلالاتها. ففي الرواية الأولى حدث الانفصال فوراً ونهائياً، إذ في نهاية التقاسم الذي كان يشرف عليه بروميثيوس وجد العرق البشري مثبتاً للأبد في المكان الذي هو مكانه: بين البهائم والآلهة. ومثل البهائم، أصبح البشر عرضة للجوع وللأمراض وللموت، إنما يختلفون عنهم بحيث يعترفون بالعدالة والتقوى اللذين تجهلهما البهائم. لقد أصبح البشر الآن منفصلين عن الآلهة

---

[12] حول العلاقات والفوارق بين رواية الأعراق وميثة بروميثيوس المتعلقة بمبحث انفصال البشر والآلهة، تمكنت بفضل الكاتب من قراءة الدراسة التي ستظهر لـ:
Helen King, *Hesiod and Hippocrates: The Myth of the Five Ages and the Origin of Medecine.*

بمسافة يستحيل عبورها، إنما يبقون في اتصال وتجارة معهم، بعمليات الشعائر والتكريمات التي يؤدونها، والأضاحي التي يقدمونها لهم. والمسافة في ميثة الأعراق، أنشئت عدة مرات وعلى مراحل من دون أن تثبت نهائياً، حتى في زمن هيسيودوس، طالما يتوقع الشاعر، خلال العصر الحديدي، بعد أن تكون الهوّة قد تعمّقت أكثر، الوقت الذي ستُقطع فيه كل الروابط المتبقية لجمع البشر والآلهة: سيغادر "**هاذيس**" و"**انتقام**"، الإلهان المتبقيان على الأرض مع البشر، إلى الأولمب. وسيصبح الانفصال بين العرقين عندئذ كلياً، بعد ما كان وجودهما في البدايات شبيهاً ومشتركاً.

بالإضافة إلى ذلك، ليس على البشر، في ميثة بروميثيوس، مسؤولية مباشرة في المصائب التي حلت بهم. إنهم يتكبدون نتائج انفصال لم يريدوه ولم يسبّبوه. إنهم ضحايا أكثر من متهمين. إن خطأهم هو عاطفة بروميثيوس نحوهم، أو ربما التواطؤ السري الذي يجمعهم بطبيعة العملاق المتمردة، بروح **النزاع** فيه. وأمّا في الرواية الثانية، فبالعكس. تتغيّر المسافة بين الآلهة والبشر وفق طبيعة الفوراق العرقية. فالهوة تتسع أو تضيق، حسب تماشي سلوكهم مع **العدالة** أو مع **المغالاة**. إن البشر هم أصحاب القرار في مراحل انحطاط ليس سيره خطياً بالضرورة، كما تظهره حالة الأبطال. ويوشك هذا الهبوط أن يصبح كلياً، ولكن هذه النهاية الرؤيوية، التي يلوح خطرها في أفق العرق الحديدي، لن تحدث إلا إذا لم يصغِ البشر إلى تحذير الشاعر

العلني. إنّهم لم يعودوا، في ميثة الأعراق، مشاهدين لا مبالين لدراما تمثل ضدهم، وخارجهم.

من وجهة النظر هذه، لا تبدو مرحلة الأبطال، كما رآها غولدزشميت بوضوح، في غير مكانها، بل مركزية. إنها تؤكد الأهمية الاخلاقية والتربوية للرواية. إن لعرق الأبطال شخصية مزدوجة. تاريخية أولاً: لقد سبق مباشرة العرق الحديدي لدرجة أن ذكراه لاتزال حية، من خلال الملحمة، في ذاكرة كل المعاصرين لهيسيودوس[13]؛ وميثية ثانياً إذ إنها تختم دورة أعراق الأزمنة الغابرة، المختفية الآن، والتي لم تعد موجودة إلاّ في كائنات الآخرة التي أوجدها كل منها.

---

(13) Jean Rudhardt, "Le mythe hésiodique des races et celui de Prométhée. Recherche des structures et des significations," dans: Du mythe, de la religion grecque et de la compréhension d'autrui, numéro de "Cahiers Vilfredo Pareto: *Revue européenne des sciences sociales*", no. 58 (1981) (Genève: Librairie Droz, 1981), pp. 255-257.

يعتبر تحليل رودهارد المحاولة الأكثر تقدماً للتوفيق بين ميثة الأعراق وميثة بروميثيوس، بدمجها في الإطار "الزمني التسلسلي" الذي يفرضه تعاقب الأجيال الآلهية وإبدال حكم كرونوس بحكم زيوس. بهذا المنظور، تكون مسؤولية القطع بين العرق الذهبي والعرق الفضي من جهة، وسلسلة الآخرين من جهة ثانية. أما بين عرقي الأبطال والحديد، فيكون، بالعكس، نوع من الاستمرارية. إن بشر العرق الحديدي أبّدوا عرق الأبطال بشكل شرّير. فواقعياً لا يقول هيسيودوس بوضوح إن عرق الأبطال وجد، مثل الاخرين، مباداً، كما إنه لم يقل أيضاً إن زيوس أو الآلهة هم الذين خلقوا العرق الحديدي. وبهذا المعنى، يكون هناك، في التعاقب، حتى تعاقب عرقين مختلفين معرفين بتسميات متميزة، قرب خاص بين عرق الأبطال والعرق الحديدي.

إذاً كان هناك قبلنا مباشرة عرق أبطال محاربين، منذورين للمآثر الحربية ومحكومين بالفناء في المعركة مثل العرق الذي سبقه. ولكن، كونهم أعدل وأفضل من بشر العرق البرونزي، فقد استدركوا الوضع وعكسوا مجرى الانحراف الذي كان، منذ العصر الذهبي، يبعد البشر عن الآلهة. ومن المؤكد، أن الأبطال لم يعيشوا على هذه الأرض على طريقة العرق الذهبي، بقرب تام من الآلهة، متشابهين معهم، في هناء السلام والرخاء، من دون روح شجار ومن دون مواجهات حربية. غير أن آلهة وإلهات أتوا، في زمن الأبطال، واتحدوا بفانين، ليولِدوا، في نقطة التقاء العرقين، الذين "يُسمَّوا بأنصاف آلهة" (hémitheoi)، الذين يبرهن وجودهم أن الحدود بين الفانين والخالدين لم تكن مستحيلة العبور مثل اليوم. وكون الأبطال أكثر عدالة والاكثر قرباً من الآلهة في أثناء حياتهم[14]، حصلوا من زيوس، بعد موتهم، على امتياز حياة حرة وخالية من كل هم وغم. لقد أصبحوا "المغتبطين" "المحظوظين" الذين وجدوا في الآخرة شكل الحياة الآلهية نفسه الذي كان سائداً، في العصر الذهبي، في زمن **كرونوس**، عندما لم يكن الآلهة والبشر قد انفصلوا بعد حقيقة. لقد وجدوا هذه الحياة ولكن بتحفظَين. **أولاً**، لن ينعموا بهذا الهناء إلاّ بعد موتهم؛ **ثانياً**، إذا كان وجودهم بعد الموت يذكر بوجود الآلهة، إلا أنهم غير مختلطين لذلك بهم، قريبون جداً منهم.

---

(14) حول طائفة الوجود بين الآلهة والأبطال، راجع: Hésiode fr. 1, 5 sq., Merkelbach et West.

إن أنصاف الآلهة، هؤلاء (hémitheoi) الذين على مفترق العرقين، ثبّتهم زيوس فعلاً على حدود العالم، في مكان حائد كلياً، عزلته تبعد عن الآلهة وعن البشر. إن البشرية التي لاتزال فيها أعراق الفانين والخالدين، المختلطة سابقاً، هي بالوقت نفسه الأقرب من عالم هيسيودوس الذي جاورته في الزمان وتقربت منه لدرجة أن الذريات النبيلة، في العرق الحديدي، زعمت أنها تتحدّر مباشرة من جد بطل، من نصف إله (hémitheos) – والأبعد بتموضعها ووضعها بعد الموت، إذا ما قارناهما باللذين كانا في العرقين الأولين اللذين أصبحا شياطين دائمي الحضور على الأرض يمارسون عملهم جهاراً وسط البشر.

لقد ركّز كثير من المحللين، بعد رود، على هذا الفارق في الحالة بين العرق الذهبي والعرق الفضي من جهة والعرق البرونزي وعرق الأبطال من جهة أخرى.

إن العرقين الذهبي والفضي اللذين خلقهما "الخالدون الذين كانوا يشغلون الأولمب" في ظل حكم **كرونوس**، يمثلان شباب البشريات التي تعاقبت على الأرض. فالأول يبقى بالتماهي شاباً طيلة حياته الطويلة جداً، إنه يجهل الشيخوخة. والثاني يعيش مئة سنة في الطفولة ليموت فور اجتيازه عتبة المراهقة، إنه صبياني للغاية. كلاهما يعيشان، في جميع الأحوال، بجوار الآلهة "الدائمي الشباب" الذين تقصي طبيعتهم الشيخوخة، كما تقصي الموت. ويجهلان، في غمرة الرخاء، الحاجة القاسية إلى العمل وإلى التنافس فيه والنزاع الصالح، كما إنهما

لا يتواجهان في المعارك الحربية، التي يثيرها النزاع الشرير. وبشر عرق الفضة لا يستطيعون، خلال الفترة القصيرة التي يكونون قد غادروا فيها حضن أمهم وألعابهم الولادية، الاستغناء في ما بينهم عن المغالاة، ولكنهم لا يتحاربون، ولا يبدو أنهم يمتلكون حتى أدوات الحرب. ولا يكادون يقُون أنفسهم بعد قرن من الطفولة، حتى يظهر عندهم طيش عدم النضوج في شكلين: ظلم في العلاقات مع نظرائهم، زندقة نحو الآلهة مع تمنّع عن تأدية الشعائر لهم، أو لأنهم يتصورون إمكانية الاستغناء عنهم، أو أنهم يعتبرون أنفسهم معادلين لهم، ربما بسبب قربهم المتبادل. إنهم يذكرون، على هذا الصعيد، بسكالبة هوميروس[15] الذين أعطتهم الأرض كل شيء من ذاتها، دون حراثة ودون بذر، ولكن بنكرانهم للجميل، ليس لديهم نحو الآلهة، لا خوف، ولا احترام. وفي المنزل حيث يحكم كسيد مطلق، يحدد كل سيكلوب العدالة على مزاجه (θεμιστεύει ἕκαστοι) من دون الاهتمام بالآخرين (οὐδ’ ἀλλήλων ἀλέγουος) معتقداً أنه بقوة كافية كي لا يشغل باله لا بالآلهة ولا بزيوس (οὐ γαρ Κύκλωπες Διὸς... ἀλέγουσιν οὐδὲ θεῶν μακάρων) وفي بلاد السكالبة، لا وجود لا لجمعيات تشاورية لإصدار أحكام مشتركة (ὅυτ ἀγοραὶ βοληφόροι οὔτε θέμιστες)، ولا مذابح للآلهة. الجميع ملوك، ولكن كل في بيته ولنفسه. إن بشر

[15] *Odyssée*, p. 9, pp. 105-115; pp. 274-277.

حول سكالبة هوميروس كشهادة لحالة سابقة وبدائية للبشرية، راجع: Platon, *Lois*, III, 280 b.e.

العرق الفضي، المتمتعين بالامتيازات نفسها التي لبشر العرق الذهبي، يبتعدون عن أسلافهم، شأنهم في ذلك شأن السكالبة، بعدم احترامهم للحق (themis)، لا تجاه بعضهم بعضاً، ولا تجاه الخالدين. إنهم يرفضون تقديم الأضاحي للمغتبطين (μάκαρες) بحسب حق البشر. وزيوس الغاضب من عدم اعترافهم بتكريم (timè) الآلهة المغتبطين (μάκαρες θεοὶ)، أسياد الأولمب، أزالهم من الوجود.

وبعد أن غطتهم الأرض، وفقاً لإرادة زيوس، أصبح بشر العرق الذهبي، "أبالسة فوق الأرض" – ما يعني أن مقرهم ليس في السماء مثل الآلهة (theoi) الأولمبيين، بل على الأرض. وهناك يسهرون على "البشر الفانين" يؤمّنون لهم "الحراسة" كونهم حراساً (phulakes). ما نوع هذه الحراسة وعلى أي مستوى تمارس؟ في الأبيات 225 – 247، يعارض هيسيودوس المدينة العامرة، والطبيعة المزدانة، وشعب الملوك العادلين المزدهرين، والمحترِم للعدالة دائماً في كل شيء (مشهد يصف، بسمات كثيرة، حياة العرق الذهبي)، مع المصائب – طاعون، مجاعة، تضربان السكان بكاملهم، الذين تصدر ملوكهم المشبعون بالمغالاة أحكاماً ملتوية. لذلك يخاطب هيسيودوس مباشرة الملوك – وليس كالسابق أخاه برسيس – داعيهم إلى التفكير ملياً بهذه **العدالة** ومحذّرهم من أنهم، في أحكامهم العدلية وفي وظيفتهم الملكية، مراقبون بشدة من عشرة آلاف إله، أقامهم زيوس في وسطهم كحراس (φύλακες)، قائلاً لهم: "إنّ **خالدين** موجودون هنا قريباً جداً مختلطين بالبشر، ومراقبين الذين، بأحكام ملتوية، يذلّون بعضهم بعضاً، ولا

يرهبون الآلهة. ثلاثون ألفاً من الخالدين، على الأرض المغذية (ἐπι χθονὶ πολυϐοτείρῃ) يراقبون من قبل زيوس الفانين (φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων)، ويراقبون (φυλάσσουσιν) أحكامهم، وأعمالهم الخبيثة، مرتدين ضباباً وزائرين الأرض بكاملها". وكيف لنا أن لا نتعرف، بين هؤلاء الخالدين الذين يراقبون على الأرض البشر الفانين (ἐπί χθονί... φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων)، إلى أبالسة فوق الأرض الذين يحرسون البشر الفانين (δαίμονες ἐπιχθόνιοι φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων)، الذين أصبحوا، بإرادة زيوس، بشر العرق الذهبي؟ وإذا كانوا حصلوا على وظيفة السهر على التطبيق العادل للوظيفة الملكية في مظهرها المزدوج – عدم إذلال الآخرين بأحكام ملتوية، واحترام الآلهة – نفهم بصورة أفضل أن وضعهم بعد الموت قد أُعطي لهم كـ "امتياز ملكي" (γέρας βασιλήιον)، وأنهم نُعتوا بموزعي ثروة (πλουτοδόται): على استقامة عدالة الملوك، يتوقف فعلاً، بالنسبة إلى رعاياهم، هذا الرخاء السعيد وهذا السلام المزدهر اللذان يشكلان، في عزّ العرق الحديدي، أثراً ثميناً لعصر ذهبي مختفٍ.

وما هو أمر بشر العرق الفضي الذي حل محل العرق الذهبي في البدايات الأولى للبشرية؟ ماذا حل بهم بعد اختفائهم؟ إن بشر العرق الفضي، المشابهين للملوك السيئين الذين خاطبهم هيسيودوس والمتلبسين خطأً مزدوجاً – يذلون بعضهم بعضاً (αλλήλους τρίδουσι) ولا يرهبون الآلهة – ويبرهنون في نهاية وجودهم الصبياني

عن مغالاة تجاه بعضهم بعضاً (ὕϐριν... οὐκ ἐδύναντο ἀλλήλων ἀπέχειν) ويتجاهلون واجباتهم تجاه الآلهة. إن العرق الفضي هو الوحيد، بين الأعراق الأربعة الأولى، الذي، في ثنائيته مع العرق الذهبي الذي قلب **عدالته مغالاة**، أثار غضب سيد الآلهة (χολοὑμενος). لقد أخفاه زيوس (ἔκρυψε) بالطريقة نفسها التي، عندما غضب من العملاق بروميثيوس (χολωσάμενος) خبّأ (ἔκρυψε κρύψε) عن البشر الشيء الذي كان يجعلهم يعيشون سابقاً في رخاء وهناء العصر الذهبي. فأخفى ملك الآلهة هذا العرق عقاباً له لعدم تأدية التكريمات (τιμαί) المتوجبة للمغتبطين الخالدين، ولعدم تقديمه إليهم الأضاحي التي يفرضها الحق (themis) من البشر. والمفارقة، أن المصير المخصص لهؤلاء الزنديقين، بعد معاقبتهم، وعندما تكون الأرض قد غطتهم، لا يخلو من تكريم، تكريم محصور، من دون شك، كما تدل على ذلك عبارة "إلا أن" (ἔμπης)، أدنى بكثير من ذلك الذي يعود للآلهة المغتبطين، وأدنى أيضاً (δεύτεροι) من الذي منحه زيوس كامتياز (gèras) ملكي الى العرق الذهبي، ولكنه مع ذلك تكريم (time) يفرض، بنظر هيسيودوس، أن يكون بشر العرق الفضي، بعد موتهم بشكل أو بآخر، موضوع ما يجب تسميته بحق شعائر. ولكن ما هي طبيعتها، وإلى أي نمط من القدرات الدينية موجهة؟ إن الإجابة أقل سهولة بقدر ما يرتضي النص من قراءات عديدة. النقطة الوحيدة الأكيدة، في ما يختص بهذه الفئة من المتوفين "المكرمين" من البشر، هي "أنهم يدعون مغتبطين (μάκαρες)". والحال

أنه في الفقرة المتعلقة بالعرق الفضي، استعمل هيسيودوس هذه الكلمة بالذات مرتين، للإشارة إلى الخالدين (ἀθάνατοι) الآلهة (θεοι) الذين يمسكون بالأولمب، مثلما تنطبق كلمة تكريم على السواء على التكريم الواجب للآلهة وعلى الذي يرافق أيضاً وضع هذا العرق الثاني بعد الموت. ولكن إذا كانت كلمة مغتبطين (μάκαρες) ترجع عند هيسيودوس، في مجمل الحالات تقريباً، إلى الخالدين والآلهة الأولمبيين، فهناك حالتان شاذتان في *Les Travaux*. الأولى تتعلق بجزر المغتبطين (νῆσοι μακάρων) (171)، محل إقامة الذين يسمَّون أنصاف آلهة، الأبطال المحظوظين (ὄλβιοι)؛ والثانية، الفاني البسيط (549) الذي تأتي سحابة جشّاء "مثقلة بالحنطة" وتنتشر في السماء فوق حقوله فتخصبها. في هذين المثلين تُرجع كلمة مغتبط (μάκαρ) إلى حالة هناء، ورخاء سعيد يذّكر، إن بصورة دائمة (جزر المغتبطين)، وإن بالنسبة إلى السنة القادمة (الفاني الذي سيكون محصوله مزدهراً)، بوجود المغتبطين (makares) الأصليين ويقرّب في هذا العدد بعض المخلوقات الفانية من الآلهة المغتبطين الذين لا تعرف حياتهم لا تعب ولا شقاء ولا همّ. ولكن أموات العرق الثاني لا يسمَّون مغتبطين. إنهم أيضاً "الذين تحت الأرض" (hupochthonioi)، تجمعهم الصفة ببشر العرق الذهبي المنعوتين بـ "الذين فوق الأرض" (epichthonioi) بتعارضهم معهم مثل تعارض الذين تحت الأرض مع الذين على سطح الأرض.

إذاً قد نكون معرضين – كما فعلت أنا وغولدزشميت، بعد آخرين، لـ "تقطع" أقدار العرقين الأولين بعد الموت، وكذلك لنرى في كل منهما أصل قدرات تشكل معاً فئة الأبالسة: أبالسة (δαίμονες) موصوفين بالشرفاء (ἐσθλοί) للدلالة على تفوقهم القيمي، وبالذين فوق الأرض (ἐπιχθόνιοι) طالما أن إقامتهم هي على الأرض، بالنسبة إلى العرق الذهبي؛ وأبالسة موصوفين بـ أدنى (δεύτεροι)، ولكن صفتهم الشيطانية يتوسع مدلولها بكلمة مغتبطين (μάκαρες) وتؤكَّد بالتوازي بين الذين فوق الأرض والذين تحت الأرض – ὑποχθόνιοι) (ἐπιχθόνιοι. وهذا التفسير متلازم، على الأقلّ جزئياً، مع التصحيح الذي اقترحه بيبموللر (Peppmuller)، في البيت 141، والذي تبناه مازون ورزاخ (Rzach)، من θνητοί (الفانون) كما هي واردة في المخطوطات إلى •θνητοῖς (بواسطة الفانين). فتصبح قراءة المقطع المتعلق بقدر بشر العرق الفضي، بعد زوال عرقهم، على الشكل الآتي: هم الذين دُعوا، بواسطة الفانين، المغتبطين الذين تحت الأرض (ὑποχθόνιοι). أما إذا حافظنا على (θνητοί) في المخطوطات، كما فعل عدة ناشرين، خاصة ويست، فيتغيّر المعنى ويصبح: دُعيَ الذين تحت الأرض (ὑποχθόνιοι)، المغتبطين الفانين، (μάκαρες θνητοι). فإذا ضُمَّت كلمة "مغتبطين" إلى "فانين"، لا تعود تعني حالة تمّت بصلة إلى حالة الأبالسة (δαίμονες). بل ستعبر عندئذ، بالمقابل، عن التعارض بين متوفي العرق الأول ومتوّفي العرق الثاني. ويعلّق ويست

قائلاً[16]: θνητοι ،just as ὑποχθόνιοι answers ἐπιχθόνιοι answers δαίμονες. These are not gods. The word also serves to exclude the divine connotation of μάκαρες.

("تماماً كما إن الذين تحت الأرض يستجيبون للذين فوق الأرض، فكذلك يستجيب الفانون للأبالسة. فهؤلاء ليسوا آلهة. والكلمة تستخدم فقط لنفي الصفة الآلهية عن المغتبطين"). فتكون (Θνητοί) (الفانون) قد قامت بوظيفة مزدوجة: التأكيد على القطع بين العرق الذهبي والعرق الفضي، ثم توضيح التباين بين الفانين المغتبطين (μάκαρεϚ θνητοι) والمغتبطين (μάκαρεϚ) الحقيقيين، والآلهة الخالدين (θεοι ἀθάνατοι).

يثير هذا التفسير جملة مصاعب. إنه لا يولي أهمية للروابط التي كانت تجمع بشكل وثيق، حتى في معارضتهما (**عدالة – مغالاة**)، العرق الذهبي والعرق الفضي في ثنائية أعراق متكاملة. ولا يشرح بمَ ولِمَ يكون العرق الفضي، بعد زواله، مثل سلفه، موضوع تكريم (τιμή) وشعائر؟ فإذا كانت نية هيسيودوس أن يُنكر على العرق الفضي دخوله بعد الموت إلى وضع، إن لم يكن آلهياً، فقريباً من الآلهي، أي شيطانياً، فلماذا نلصق به صفة المغتبطين (μάκαρες) التي، وإن وُضّحت بالفانين (θνητοί)، لا يمكن إلا وأن تذّكر بالآلهة المغتبطين (μάκαρες θεοί) في الأسطر السابقة؟ وأخيراً إذا لم يكن الفانون المغتبطون (μάκαρες θνητοί) أبطالاً، فماذا يمكن أن يكونوا سوى

---

[16] انظر المصدر الوارد في الهامش 14 من هذا الفصل، ص 182.

أنواع من الأبالسة (δαίμονες)؟ يقرّ ويست بأنه عند المأسويين (أسخيليوس، Qerses، 634 وافريبيذس، Alceste، 1003) الأكثر غبطة (μακαρίτης) وأكثر غبطة (μακάριος) هما متّحدان في وضع الشيطان (δαίμων) وإن عبارة الفانين المغتبطين (μάκαρες θνητοί) يمكن أن تشير إلى حالة فانية وآلهية على السواء، مثل حالة الذيوسكور(*) (Dioscures) الذين حتى "تحت الأرض"، لها تكريم، على غرار الآلهة (Odyssée)، 11، 301-304. وفي نهاية رواية لافريبيندس(**) (Rhésos)، تعلن ربّة الفن والدة ملك تراكيا الواقع تحت سيف عوليس، عن المصير المخصص لابنها في الآخرة. إنه لن يهبط إلى آخر هاذيس مثل الأموات العاديين، بل "يختبىء" في جوف الأرض حيث يرقد حيّاً، "إنساناً وإلهاً معاً، (ἀνθρωποδαίμων)"[17]. إنه تعبير مشابه للذي استعمله إيسوكراتيس(***) (Isocrate)، بخصوص الفاني الذي ظهر، من أول حياته إلى آخرها، بتفوقه في جميع المجالات وبهنائه التام (ευδαιμονία)، وبسعادته، الكلية الغبطة (μακαρστότατς): نستطيع أن نقول عنه أنه مثل إله بين البشر، وندعوه الشيطان الفاني (δαίμων θνητός – Evagoras 70)

(*) في الميثولوجيا: لقب ابني زيوس التوأمين: كاستور وبولوكس (Castor et Pollux)

.

(**) شاعر يوناني عاش في القرن الخامس قبل الميلاد.

17 Euripide, *Rhésos*, 970 sq.

(***) خطيب يوناني عاش في أواخر القرن الخامس وأوائل القرن الرابع قبل الميلاد.

(71. وهيسيودوس ذاته، في *Theogonie*، كما لفت إلى ذلك[18] ج. ناجي (G. Nagy) ، قدّم حالة إبليس فانٍ. ولقد صنعت أفروذيتي من فايتون (Phaeton)، الرجل الشبيه بالآلهة (987)، بعد موته، حارساً تحت الأرض (νηοπόλος μύχιος) لهيكلها (991)، ما يعني أن هناك في الإقامة المقدسة للآلهة، كهفاً ضريحاً تحت الأرض ·(μύχος) مخصصاً لهذا الفاني الذي أصبح شيطاناً إلهاً (δῖος δαίμων)[19].

إن الإبقاء على (θνητοί) بدل (θνητοῖς) ، في البيت 141، لا يبدو إذاً أنه يهدم فرضية ارتقاء بشر العرق الفضي، بعد موتهم، إلى صف الأبالسة. إذ إنهم، بقربهم من الآلهة في أثناء حياتهم، مثل أسلافهم في العرق الذهبي، وحتى لو كانت أخطاؤهم، بعدم اعترافهم بالتكريم (τιμή) الخاص بالخالدين، أبعدتهم عنهم، سيحصلون في اقتسام التكريمات على نصيبهم: نصيب الأبالسة، الأدنى كرامة، المتموضعين في مسكن تحت الأرض يظهرون فيه عملهم ميدانياً، بدل أن يتدّخلوا في كل مكان في الهواء الطلق، غير مرئيين بين الفانين،

---

[18] Gregory Nagy, *The Best of the Achaeans: Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry* (Baltimore : Johns Hopkins University Press, 1979), p. 191.

[19] في Alceste إفريبيذيس، ألكيستيس التي ماتت بدل زوجها هي في الآخرة مغتبطة الأبالسة(μάκαιρα δαίμων) . ضريحها مكرّم بمساواة الآلهة (Alceste, 1003 sq). راجع أيضاً، في Perses d'Eschyle، عبارتي: الأبالسة الجهنّميون الأطهار (χθόνιοι δαίμονες ἁγνοί)، في ص 628؛ والملك المعادل للشيطان (ἰσοδαίμων βασιλεύς)، في ص 633.

على طريقة أبالسة تحت الأرض المكلفين من قبل زيوس بالسهر على مطابقة عدالة الملوك بين الأحياء مع العدالة الآلهية. ومع الأبالسة، المتوسطين بين الآلهة والبشر، المساعدين لزيوس، والمقيمين ليس في السماء مثل الآلهة (theoi) ولكن هنا في هذه الدنيا مختلطين بهذا العرق من المخلوقات الزائلة الذين سبقوهم على الأرض، يُشرك هيسيودوس قدرات كانت تكرّم في اتصال بغرفة جنائزية، مثل تلك الأضرحة الميكينية التي بدأت خلال القرن الثامن أن تكون موضوع شعائر، أو مثل تلك الكهوف، تلك الثقوب (bothroi)، المشابهة للذي جهّز، في ليباديا، (Lébadée) لاستشارة تروفونيوس (trophonios).

ولكن إذا كان شاقاً للغاية الانتقال من نص هيسيودوس إلى الممارسة الدينية الحقيقية بالربط مباشرة بين الأبالسة الذين فوق الأرض (δαίμονες ἐπιχθόνιοι) والمغتبطين الذين تحت الأرض (μάκαρες υποχθόνιοι) وشعائر معاصرة دقيقة جداً (وحول هذه النقطة يكون طرح غولدزشميت، إذا ما أخذناه حرفياً، عويصاً)، فإننا نعترف، دون الخروج من النص، أن الشاعر، في حالة العرقين الذهبي والفضي، أشار بوضوح أن هؤلاء البشر الأولين الفانين الذين كانت حياتهم قريبة من الآلهة، حتى ولو كان الآخرون بدأوا، بـ **مغالاة**، بالابتعاد عنهم، أوجدوا بعدما زالوا، كائنات مقدسة، متميزة عن الآلهة، ولكنها، مثلهم، موضوع توقير وشعائر.

أما بالنسبة إلى العرقين الآخرين اللذين خلقهما زيوس فالأمر مختلف. فبشر العرق البرونزي لم يعاقبهم ملك الآلهة. لا تلميح إطلاقاً،

في حالتهم، رغم **مغالاتهم**، إلى أي زندقة، أو رفض التضحية للخالدين. وطالما لا يفكرون إلا بأعمال آريس، فإنهم يموتون كما عاشوا في الحرب. عرقهم يزول لمجرد توقف المعركة: لعدم وجود محاربين. إنهم يذبحون بعضهم بعضاً ويفنون "مروّضين بأذرعهم الخاصة"؛ إنّهم يغادرون ضوء الشمس ليدركوا جميعهم إقامة **هاديس** المتعطّنة. وبعد أن تغطّيهم الأرض يتلاشون كدخان في ضباب بلاد الأموات. وبهذا المعنى يقترب وضعهم بعد الموت من وضع المتوفين العاديين. عندئذ يمكن لسؤال أن يطرح نفسه: ألم تكن في رأس هيسيودوس، عندما ذكر قدر بشر العرق البرونزي، ممارسات الشعائر الجنائزية ؟ من دون شك لم يكن يفكر بها مباشرة. بداية لأنه لم يتفوّه بكلمة عن تكريم قد يكونون خصّوا به، بعكس ما كان قد أشار إليه بالنسبة إلى ثنائية العرقين السابقين؛ ثم وبشكل خاص استبعد، بوصفه لهم أنهم مغفلون "دون اسم" (nônumnoi)، كل نوع من الاحتفالات التنكارية يقيمها الأحياء لهم. إن الغفلية التي يغرق فيها بشر العرق البرونزي، مهما كانوا مرعبين، واختفاؤهم في قلب **هاديس**، من دون أن يخلفوا أثراً أو ذكرى في هذه الدنيا، يعارضانهما بوضوح مع العرق الذي يتبعهم والمتحدين معه بشكل وثيق. إن الأبطال يفنون كسابقيهم في المعارك متذابحين. ولكن كونهم أكثر شجاعة وأكثر قيمة ويتغنى الشعراء باسمهم وبمجدهم، فانهم يبقون حاضرين دائماً في ذاكرة البشر. فهم يمكن التكلم في حالتهم عن تكريم يمكن أن يؤديه البشر إليهم؟ وهل تكون نية هيسيودوس معهم، بإرجاع دقيق إلى مجموعة شعائر

الأبطال؟ إن جواب غولدزشميت إثباتي. فبالنسبة إليه، كما بالنسبة إلى ماري ديلكور (Marie Delcourt) التي يرجع إليها، إذا دعى هيسيودوس الأبطال أنصاف آلهة، فذلك لأنه كانت تؤدّى لهم، في زمانه، تكريمات نصف آلهية[20]". وكتبتُ بالعكس: "لا نجد عند هيسيودوس ولا عند هوميروس الإثبات لشعائر أبطال شبيهة بالتي كانت تظهر منظمة في إطار الديانة المدينية"[21]. إنه حكم مقتضب وسريع كنت قد وضّحته ونوّعته في مدّونة طويلة، نالت كلماتها واستنتاجها "الموافقة التامة" من قبل غولدزشميت. ولنحاول أن نكون اليوم أكثر وضوحاً. إن التحفظات التي عبرت عنها تتموضع في مجالين من الضروري تمييزهما جيداً: مجال النص في منطقه الخاص، ومجال شعائر الأبطال، في ولادتها ونموها.

في ما يختص بالنص، علينا بداية أن نقول كلمة في هوميروس. لا يوجد في الإلياذة وفي الأوذيسة، كما يعلم الجميع، أي دلالة شعائرية لكلمة "بطل": إنه يدل على أمير أو محارب بسيط. ولكن، بعكس ما كنت ميالاً إلى اعتقاده، هذا لا يعني أنه في العصر الذي أُلِّفت فيه القصائد لم تكن موجودة أي شعائر من نمط شعائر الأبطال، يعني مقامة من قبل مجموعة بشرية على ضريح شخص عاش في الأزمنة الغابرة. وقد أظهرت الاكتشافات الأثرية في السنوات الأخيرة أنه في النصف الأخير من القرن الثامن، تطورت بسرعة كبيرة،

---

[20] *Questions platoniciennes*, p. 165.

[21] انظر ص 161 من هذا الكتاب.

وفي العديد من المناطق اليونانية القارية، إعادة استعمال رموس ميكينية، كان قد أُهمل استعمالها، لأغراض دينية[22]. وهذه الصروح المنسوبة كأضرحة إلى شخصيات أسطورية شهرها التقليد الملحمي، موضوع شعائر جنائزية متتابعة ومتميزة عن الطقوس التي يقيمها للمتوفي أقرباؤه في الإطار العائلي. وهناك عدة مقاطع من الإلياذة، تذكر أضرحة رجال سابقين دونما علاقة واضحة بشعائر، لا يمكن فهمها إلا إستناداً إلى هذه الممارسة[23]. كما هو شأن ضريح (tumbos، sèma، stele)* إيلوس (Ilos) الذي أعطى اسمه لإيليون (Ilion)، التي بموقعها خارج الأسوار في السهل كانت تستعمل مكان تحالف وتشاور (βουλή) ** للزعماء الطرواديين الذين لهم صوت في المجلس (βουληφόροι)؛ إنّها وظيفة تذكّر بأضرحة الأبطال في الأغورا في عصر المدينة الكلاسيكية. فالصرح الجنائزي الذي نصبه

---

(22) J. N. Coldstream, "Hero cults in the Age of Homer," *Journal of Hellenic Studies*, vol. 96 (1976), pp. 8-17; A. M. Snodgrass, *Archaeology and the Rise of the Greek State: An Inaugural Lecture* (Cambridge [Eng.]; New York: Cambridge University Press, 1977), p. 31; «Les origines du culte des héros dans la grèce ancienne,» dans: *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, sous la direction de Gherardo Gnoli et Jean-Pierre Vernant (Cambridge; New York: Cambridge University Press; Paris: Maison des sciences de l'homme, 1982), pp. 107-119, et Claude Berard, «Récupérer la mort du prince: Héroisation et formation de la cité,» dans: *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, pp. 89-105.

(23) T. Hadzisteliou Price, "Hero-Cult and Homer," *Historia*, vol. 22 (1973), pp. 129-142.

* اللفظ الفرنسي لثلاث كلمات يونانية تعني الضريح أو إشارة إليه.

** راجع الثبت التعريفي.

الطرواديون بأيديهم "لإيلوس الآلهي" (θεῖος) يضطلع بدور سياسي تحضيري، كونه يغطي رفات (παλαιὸς δημογέρων) أحد قدماء الشعب، في الأزمنة الغابرة (**الإلياذة**، X، 414، XI، 166، 371، XXIV، 349؛ راجع بالنسبة إلى ضريح أيبيتوس (Aipytos)، في أركاديا، II، 604، بالنسبة إلى إريختيون (Erechtée)(**) في أكروبوليس*** أثينا، II، 457).

إن بين الأبطال الذين تعرضهم الملحمة الهوميرية والأبطال موضوع الشعائر الناشئة، فارقاً ملحوظاً يتبدّل بتبدّل المنظور الزمني نحوهم. فلكي يعظّم إنجازاتهم، يموضع الشاعر الملحمي ذاته، ناقلاً معه جمهوره، في زمن الأبطال؛ إنه يدخل في العصر الذي عاشوا فيه، فيعاصر الرجال الذين يحاربون بمجد تحت أسوار طيبا(***) وعلى طول شواطىء طروادة****. وبالعكس، فان أبطال الشعائر يرتبطون، بنظر الذين يكرمونهم، بزمن غابر؛ إنهم ينتمون إلى عصر آخر، ويشكلون بشرية مختلفة عن بشرية الفانين الذين يكرمونهم. إنهم يشكلون "عرق الأبطال الآلهي" الزائل اليوم، ولم يبقَ له من أثر ظاهر في هذه الدنيا سوى الأضرحة. وقد يكون هذا المنظور الثاني مرّ بسرعة في نص الإلياذة. فعبارة عرق (أو جيل) البشر أنصاف الآلهة (ἡμιθέων γένος

(***) مدينة يونانية قديمة.

**** مدينة يونانية قديمة على ساحل آسيا الصغرى تقوم على أنقاضها اليوم مدينة هيرسليك التركية.

ἀνδρῶν)، لم ترد إلاّ مرّة واحدة في كل القصيدة[24]. إنها واردة في مقطع فهم ج. ناجي جيداً مغزاه ووظيفته[25]. وقد أخرجت بضع الأبيات هذه الشاعر من زمن روايته؛ لقد وضعته على مسافة من العصر البطولي حيث تجري الأحداث التي يتابع سردها. وبفتحه منظوراً لمستقبل لمّا يأتِ، حيث سيمكننا النظر من بعيد إلى الأعمال التي تشكل مادة نشيده، يسقط الشاعر نفسه، لبرهة، في الوقت الذي تكون فيه طروادة قد سقطت ودُمّرت، حيث سيكون السور الذي بناه اليونانيون لحماية سفنهم، قد اختفى ومحته الأمواج: ويكون محاربو الفريقين قد توقفوا منذ زمن بعيد عن كونهم هؤلاء البشر الأحياء الذين أقامتنا في وسطهم معرفة ربّة الفن؛ والسهل الذي يستخدم مسرحاً للحرب لن يعود يحافظ على أثر الإنجازات العظيمة التي يرويها النشيد. عندئذ يمكن للنص، الهارب، بشكل ما، من زمنيته الخاصة، بدل أن يسمي أشخاص الرواية أبطالاً كالعادة، أن يتكلم عنهم بذكر "عرق البشر أنصاف الآلهة".

كيف هو الموضوع في نص هيسيودوس؟ إن بشر العرق الرابع، هم الذين "يهلكون في الحرب القاسية والمعمعة المؤلمة"، البعض أمام أسوار طيبا، والبعض الآخر في طروادة، وراء البحر. طبعاً إن الموضوع موضوع أبطال التقليد الملحمي. فلا يوجد أي تلميح للتكريم (τιμή) وأي إرجاع إلى آثار أو أضرحة تدل على إقامة شعائر لهم.

---

(24) *Iliade*, XII, 22-23.

(25) المصدر نفسه، ص 160.

ونميّز بين الأبطال فئتين. لقد قيل عن البعض (τοὺς في البيت 166)، "إن نهاية الموت (θανάτου τέλος) خبأتهم"، ما يقربهم من بشر العرق البرونزي الذين أمسك بهم الموت الأسود (μέλας θανατος؛ وعن البعض الآخر (τοῖς δέ، في البيت 167) الذين أعطاهم زيوس حياة (βίοτον)، المتعارضة مع الموت (θανατος)، وإقامة محدَّدَتين "منعزلتين عن البشر"، في عالم منزوٍ، في جزر المغتبطين تلك، حيث يلقون وضع العصر الذهبي الذي من إحدى خصائصه، وفق النص، أن لا يكون له ارتباط مع عالم الفانين في العرق الحديدي، بشرية اليوم هذه التي ينتمي اليها هيسيودوس. وإذا خصَّ قدر الأبطال بعد الموت، مجموعة من المختارين، بحظوة استثنائية من زيوس، بامتياز خطفهم من هذه الدنيا ونقلهم إلى حياة آخرة مغتبطة، فهو ليس أقل معارضة بذلك، كما وضع بشر العرق البرونزي، لوضع المتوفين لدى العرقين الأولين، المرقّين إلى رتبة الأبالسة، والحائزين بذلك، على هذه الأرض التكريمات التي تحق لهم من قبل الفانين الذين يبقون بطريقة ما مختلطين بهم.

إن الإرجاع المباشر لشعائر أبطال، في خاصّيتها، يبدو غائباً عن النص. مع ذلك يبقى صحيحاً أن هيسيودوس بذكره "عرق البشر الآلهي المسمَّين أنصاف آلهة"، لم يعد يقصد أعضاء هذا العرق مثلما كانت تفعل القصائد الملحمية. فهو يأخذ مسافاته بالنسبة إلى عرق الأبطال، بطريقة أكثر جذرية من هوميروس في مقطعه اليتيم الذي أشرنا إليه، ويتخلص منه ليتموضع في حاضر يرمي بعرق أسلافه

بكامله في زمن غير زمنه، في ماضٍ ملغئ. ففي كلامه عن أبطال الملحمة، يتبنّى هيسيودوس إذاً المنظور الزمني لشعائر الأبطال: يظهر الأبطال مثل بشر الزمن الماضي، عندما كان الآلهة والفانون لا يزالون يستطيعون الالتحام لأنهم لم يكونوا منفصلين كما هو الآن.

إذاً يبقى النص في غائيته ومنطقه متميزاً عن الوقائع الشعائرية. إنه لا يتطابق كلياً معها وإن كانت تسمح بتحديد أفضل للإطار الديني حيث يجب موضعة رواية الأعراق لتوضيح مراميها. فالنمو الذي حصل، بين العام 750 و650 قبل الميلاد، لشعائر موجهة إلى شخص بشري فانٍ، عاش في أزمنة غابرة، ومحتفٍ بها على ضريح من العصر الميكيني (مهما كانت الدوافع التي تشرح هذه الممارسة والأشكال التي ارتدتها في الأساس وربما كانت محلية بحت أو حتى عائلية)، يقحم صراحة العلاقات بين الفانين والخالدين، والمسافة بين البشر والآلهة. وإذا كان بعض الفانين قد عاشوا في زمن غير زمننا ولا يزالون موضوع شعائر دائمة ومنتظمة، فذلك يبرز سلسلة من التساؤلات. ما الذي يبرر هذا الترقي في وضعهم هذا؟ وما هو دورهم؟ وما هو المكان الذي يشغلونه في اقتصاد السلطات الفَوْطبيعية؟ كيف يكون تموضعهم بالنسبة إلى الآلهة الخالدين من جهة، وبالنسبة إلى المتوفين العاديين من جهة ثانية؟ لقد كانت هذه التساؤلات تطرح بحدّة لدرجة أن الممارسات الشعائرية، التي لم تكن بعد متمكنة وثابتة، لم تكن تستطيع، حسب اعتقادنا، الاجابة بوضوح. والنقوش التي يرجع

اليها غولدزشميت والتي، مثل نقوش دودونا* (Dodone)، تظهر سلسلة الآلهة، والأبطال، والأبالسة، ليست سابقة للقرن الرابع. والبيثاغوريون وثاليث (Thalès) الذين يُعزى إليهم للمرة الأولى ، وفق شهادات متأخرة، قسمة القدرات القُوْطبيعية إلى هذه الفئات الثلاث، لا يجعلونا نذهب إلى أبعد من القرن السادس. وهذا التصنيف ليس بالتأكيد، بشكل أو بآخر، اختراعاً هيسيوذياً مجانياً، فكل الكلمات التي يستخدمها الشاعر ليعزوها إلى مختلف الأعراق البائدة، سبق وكانت متداولة، ولكن من دون أن تكون قيمتها الفنية وخاصيتها الدينية في المجال الشعائري قد تثبّتت جيداً. إن أبالسة العرقين الذهبي والفضي يقومون عند هيسيودوس بوظائف قريبة نوعاً ما من التي ستتولاها طقوس مرتبطة بأشخاص الأبطال - وهذا ليس بمستغرب، لأن الأبالسة، بصورة عامة، ليسوا معتبرين في الممارسة الدينية للعصر الكلاسيكي كأموات مؤلهين. والبناء النسقي عند هيسيودوس يحافظ على التساؤلات الجديدة التي أثارها بروز شعائر الأبطال، حتى يتمكن مفسّر نبيه بدرجة ج. ناجي أن يركّن أن المتوفين من العرقين الأولين يتطابقون، تحت اسم أبالسة (daimones)، مع المظهرين المتباينين أيضاً للأبطال في الملحمة[26].

في ملاحظتي أن "كلمة بطل (ἥρως) لا دلالة دينية لها" عند هوميروس وأنها عند هيسيودوس "تظهر للمرة الأولى في إطار تصنيف

---

* مدينة يونانية قديمة يوجد فيها معبد لزيوس.

[26] المصدر نفسه، ص 151-153.

القدرات الفوْطبيعية بدلالة دينية، ولكن من دون بلوغ حد التكريم (time)، أو شعائر، أو على الأقل شعائر عامة، تتخطّى الإطار العائلي الذي تبقى فيه طقوس الأموات محصورة عادة"، رأيت أن "هيسيودوس، هنا أيضاً، قد يتموضع بين العالم الهوميري وعالم المدينة (polis). ففي المجال اللاهوتي، وبمدونته للكائنات الآلهية وتصنيفها بالآلهة والأبالسة والأموات والأبطال يظهر حقيقة أنه سبّاق. ويبدو أن أفلاطون وبلوتارك يفهمانه هكذا جيداً (Cratyle)، 397 e sq.; Moralia، 415 B. فليس لأن هوميروس لم يصنع من أبطاله فئة دينية فحسب، بل أيضاً لأنه لم يميز بدقة بين الآلهة (θεοί) والأبالسة (δαίμονες). وبلوتارك على حق إذاً في أن يكتب أن هيسيودوس هو أول من ثبّت هذه الأنواع بوضوح ودقة" (καθαρῶς καί διωρισμένως) [27].

وفي ذكره لهذه الأسطر كتب فكتور غولدزشميت: "الاتفاق هنا تام، وإني فرح لوضعه تحت تأثير حكيم خيرونيا[28] (chéronée)*". في هذا الاتفاق أُدين كثيراً لصديقي الذي أضاف إليه فرح لقائنا معاً من جديد، في ختام نقاشنا، وتحت مظلّة بلوتارك الكبير.

---

[27] انظر ص 161 من هذا الكتاب، الهامش 108.

[28] *Questions platoniciennes*, p. 162, et p. 172.

* مدينة يونانية قديمة كانت مسرحاً لأكثر من معركة تاريخية.

2
مظاهر ميثية
الذاكرة والزمان

مظاهر ميثية الذاكرة[1]

في عدد من *Journal de psychologie* مخصص لبناء الزمن البشري[2]، يشدد أ. مايرسون على أن الذاكرة، بكونها تتميّز عن العادة، تُمثّل.... ابتكاراً صعباً، هو فتح الإنسان التدريجي لماضيه الفردي،

(1) *Journal de psychologie* (1959), p. 1-29.

(2) I. Meyerson, "Le temps, la mémoire, l'histoire," *Journal de psychologie* (1956), p. 335.

شعائر **الحب** (إيروس) مؤكّدة بشكل واسع؛ بالنسبة إلى شعائر **الشرف** (إيذوس) في إسبارطة وأثينا راجع: Pausanias, 3.20, 10 et 1.17, 1; Hésiode, *Travaux*, 200.

بالنسبة إلى **الخوف** (فوبوس) في إسبارطة راجع Plutarque, *Vie de Cléomène*, p. 8 et p. 9:

وفي أثينا: *Vie de Thésée*, 27,

بالنسبة إلى **الإيمان** (بيستيس) في أتيكي (Attique)، Farnell, *Cults of the greek states*, V, p. 481, note 248,

تأليه **الحيلة** (ميتيس) عند هيسيودوس: *Théogonie*, p. 358 et p. 886 sq.

و**التعاسة** (آتي) عند هوميروس: *Iliade*, IX, p. 503 sq., X, p. 391, XIX, p. 85 sq. et Apollodore, *Bibliothèque*, III, 12, 3,

وعند المأسويين؛ وبالنسبة إلى **الغضب** (ليسا): Euripide, *Bacchantes*, p. 880 sq.

كما يشكل تاريخ مجموعة اجتماعية فتحاً لماضيها الجماعي. إن الظروف التي استطاع فيها هذا الاكتشاف أن يَحدث خلال تاريخ البشرية الأوائلي، والأشكال التي ارتدتها الذاكرة في الأصل، تعتبر مشاكل كثيرة تفلت من التقصي العلمي. وبالمقابل، فإن عالِم النفس الذي يتساءل عن مراحل والنمو التاريخي للذاكرة وخطه، لديه شهادات تتعلق بمكان وتوجّه ودور هذه الوظيفة في المجتمعات القديمة. والمستندات التي تستخدم أساساً لدراستنا، تتناول تأليه الذاكرة وتكوين التذكر في اليونان الغابر. إنها تصورات دينية، وليست مجانية. ونعتقد أنها تتعلق مباشرة بتاريخ الذاكرة. وفي مختلف العصور، وفي مختلف الثقافات، هناك تعاون بين تقنيات الاستذكار المستعملة، والتنظيم الداخلي للوظيفة ومكانه في نظام الأنا والصورة التي يأخذه الناس عن الذاكرة.

يوجد في البانتيون (Le panthéon) اليوناني إلهة تحمل اسم وظيفة نفسية: **ذاكرة** (منيموسيني) (Mnémosuné). والمثل ليس وحيداً من دون شك. فاليونانيون يضعون أهواء وعواطف في عداد آلهتهم، **الحب** (إيروس) (Érôs)، **الشرف** (إيذوس) (Aidôs)، **الخوف** (فوبوس) (Phobos) ومواقف ذهنية، **الإيمان** (بيستيس) (Pistis)، وصفات فكرية، **الحيلة** (ميتيس) (Mètis) وأخطاء وشرود ذهني، **تعاسة** (أتي) (Atè)، **غضب** (ليسّا) (Lyssa). وكثير من الظواهر ذات طابع نفسي، برأينا، يمكن لها بذلك أن تكون موضوع شعائر. وفي إطار الفكر الديني تبدو بشكل قدرات مقدسة تتجاوز الإنسان، بينما هو

لايزال يحس بوجودها في داخله. غير أن حالة الذاكرة (Mnèmosunè) تبدو خاصة. فالذاكرة وظيفة معدّة بشكل جيد وتؤثر في فئات نفسية كبيرة، مثل الزمان والأنا. إنها تحرك مجموعة من العمليات الذهنية المعقدّة مع ما تتطلبه هذه السيطرة من جهد وتدريب وممارسة. وسلطة الاستذكار كما ذكّرنا، هي فتح؛ وتقديس **ذاكرة** يدل على القيمة المعطاة لها في حضارة التقليد الشفهي البحت كما كانت حضارة اليونان[3] بين القرن الثاني عشر والقرن الثامن قبل انتشار الكتابة. كما إنه يجب توضيح ماهية هذه الذاكرة التي صنع منها اليونانيون إلهة. ففي أي مجال، بأي طريقة، وبأي شكل تمارس سلطة الاستذكار التي ترئسها **ذاكرة**؟ ما هو الواقع والأحداث التي تهدف إليها؟ كيف عليها أن تتوجه

---

[3] كما يلاحظه لويس جيرنيه (Louis Gernet, "Le temps dans les formes archaïques du droit," *Journal de psychologie*, no. 3 (1956), p. 404) مؤسسة **المذكّر** (منيمون) (mnèmôn) – شخص يحتفظ بذكرى الماضي بهدف إقرار العدالة – ترتكز، طالما لا وجود بعد للكتابة، على الثقة بالذاكرة الفردية "لمأثرة فائقة" حيّة. لم تستطع الكلمة الدلالة إلى قضاة مختصين بالحفاظ على الكتابات إلا مؤخراً. ثم إن دور **المذكّر** (mnèmôn) ليس مقتصراً على المجال القضائي. م. ل. جيرنيه يشير إلى أن الكلمة منقولة عن الممارسة الدينية. ففي الأسطورة، يظهر المذكّر كخادم للأبطال: عليه أن يذكر سيده دائماً بالفريضة الألهية التي يجّر نسيانها إلى الموت (Plutarque, *Questions grecques*, 28). كما يمكن أن يكون لـ مذكّر أيضاً وظيفة فنّية (Odyssée, VIII, 163)؛ وسياسة . دينية في تنظيم الروزنامة الدينية (Plutarque, *Questions grecques*, 4) (Aristophane, *Nuées*, 615-626). وملاحظة م. ل. جيرنيه، تبدو صالحة في كل الحالات: "يمكننا التساؤل إذا لم تكن وظيفة الذاكرة تراجعت قليلاً، في مرحلة الكتابة".

نحو معرفة الماضي وبناء منظور زمني؟ إننا لا نملك وثائق غير الروايات الميثية. ولكن من خلال الإشارات التي تحملها لنا حول **ذاكرة** والنشاطات التي ترئسها، وصفاتها وسلطاتها، يمكننا الأمل بالوصول إلى بعض سمات هذه الذاكرة والتعرف إلى بعض مظاهر عملها.

إلهة عملاقة، أخت **كرونوس** و**أوقيانوس** (Okeanos)، أمّ **ربات الفن**[4] اللواتي تقود جوقتهن وتمتزج أحياناً بهنّ، إنها **ذاكرة** (Mnèmosunè) التي ترئس، كما نعرف، الوظيفة الشعرية. وأما أن تتطلب هذه الوظيفة تدخلاً فَوْطبيعي، فإنه أمر بديهي بالنسبة إلى اليونانيين. ويكوّن الشعر شكلاً من الأشكال النمطية للاستحواذ والهذيان الآلهيين، حالة "شطح" أو إلهام بالمعنى الاشتقاقي. وكونه مسكوناً بـ **ربات الفن**، فإن الشاعر لسان حال **ذاكرة**، كما النبي الملهم من الله هو لسان حال أبّولون[5] * (Apollon). وبالإضافة إلى ذلك، هناك بين التأليه والشعر الشفهي كما مورس، في العصر الغابر، في أخويات شعراء منشدين، ومغنين وموسيقيين، تجاذب وتداخل أشير إليهما

---

[4] Hésiode ,*Théogonie*, p. 54 sq., p. 135, p. 915 sq.

[5] Pindare, fr. 32 de l'édition Puech, IV, p. 213:

"ربّة الفن! ارجعي تنبؤاتك، فأكون أنا نبيك" (Μαντεύεο, Μοῖσα, προφατεύσω δ' ἐγώ).

* إله الجمال والفنون عند اليونانيين.

مراراً[6]. وهناك بين الشاعر المنشد والعرّاف اشتراك بموهبة "الاستبصار"، الامتياز الذي كان على حساب عيونهما. أعميان عن النور، يبصران الذي لا يُبصَر. والإله الذي يلهمهما، يكشف لهما، في نوع من التجلّي، الوقائع التي تفلت من النظر البشري. وهذه الرؤية تتناول خاصة أجزاء الزمان المستعصية على المخلوقات الفانية: ما حدث في الماضي وما لم يحدث. والمعرفة أو **الحكمة** (صوفيا) (Sophia)[7]، التي توزعها **ذاكرة** (Mnèmôsunè) على مختاريها هي "كلية العلم" من نمط تنجيمي. والعبارة نفسها التي تحدد، عند هوميروس، فنّ العرّاف كلخاس** (Calchas) تنطبق، عند هيسيودوس، على **ذاكرة**: إنها تعرف – وتغنّي – "كل ما كان، وكل ما هو، وكل ما سيكون"[8]. ولكن نشاط الشاعر، بعكس العراف الذي عليه، أغلب الأحيان، أن يجيب عن اهتمامات تتعلق بالمستقبل، يتجه بشكل شبه حصري نحو الماضي. ليس ماضيه الفردي ولا الماضي بصورة عامة

---

(6) خاصة: Francis Macdonald Cornford, *Principium sapientiae; The Origins of Greek Philosophical Thought* (Cambridge: [Eng.] University Press, 1952), pp. 89 sq.

(7) حول الشعر كحكمة (Sophia)، راجع: Jacqueline Duchemin, *Pindare poète et prophète* (Paris: Société d'édition les belles-lettres, 1955), p. 23 sq.

يرسم الشاعر نفسه تحت اسم الرجل الحكيم (σοφὸς ἀνήρ) العالم (σοφιστής).

** عرّاف اشترك في حرب طروادة، أمر بذبح إيفيغينيا(Iphigénie) ونصح ببناء حصان طروادة.

(8) *Iliade*, I, 70; Hésiode, Théogonie, p. 32 et p. 38.

كما لو كان الأمر يعني إطاراً فارغاً مستقلاً عن الأحداث التي تدور فيه، ولكن "الزمن الغابر"، بمحتواه وصفاته الخاصة: العصر البطولي أو، أبعد أيضاً، العصر الأولي، الزمن الأصلي.

عن هذه الأزمنة الغابرة، للشاعر تجربة مباشرة. إنه يعرف الماضي لأن له سلطة للحضور في الماضي. التذكر، المعرفة، الرؤية، مجموعة كلمات متعادلة. وأصبح فكرة مبتذلة في التقليد الشعري، أن نعارض نمط المعرفة عند الرجل العادي: معرفة من طريق السمع المرتكز على شهادة الغير، على كلام منقول، مع نمط المعرفة عند الشاعر المنشد فريسة الوحي والذي هو، مثله عند الآلهة، رؤية شخصية مباشرة[9]. والذاكرة تنقل الشاعر إلى قلب الأحداث الغابرة، إلى زمنها[10]. والتنظيم الزمني لروايته يعيد إنتاج الأحداث التي يحضرها بشكل ما في الترتيب ذاته التي تتعاقب فيه منذ أصلها[11].

---

[9] *Iliade*, II, p. 484 sq.; *Odyssée*, VIII, 491; Pindare, *Péans*, X etVI, 50-58, édition Puech, IV, p. 133 et 120; *Olympiques*, II, 94 sq.

[10] Platon, *Ion*, 535 bc.

[11] يطلب الشاعر من ربات الفن ان يأخذن الرواية انطلاقاً من وقت محدد بوضوح لمتابعة توالي الأحداث، بعد ذلك، بالأمانة الممكنة. راجع **الإلياذة**، I، 6: "انطلقي من اليوم الذي شق فيه الشجار بين ابن أتريوس (Atrée) وأخيل (Achille) الآلهي". كما نسجل العبارة "والآن قولي لي، ربة الفن، من أول...." *Iliade*, etc. XI, 218, XIV, 508,

غير أن الحضور المباشر في الماضي، والتجلي الفوري، والموهبة الآلهية، كل هذه السمات التي تحدد الوحي بواسطة ربات الفن، لا تنفي إطلاقاً حاجة الشاعر إلى تحضير قاسٍ وتعلّم حالته الاستبصارية. كما إن الارتجال خلال النشيد لا يبعد اللجوء الوفي للتقليد الشعري المحفوظ من جيل إلى جيل. بالعكس، فقواعد التأليف الشفهي بالذات، تفرض على المنشد أن يكون متمكّناً ليس من شبكة من المباحث والروايات فحسب، بل أيضاً من فن الإلقاء الصيغي الجاهز للاستعمال، والذي يشمل العبارات التقليدية، وتركيبات كلامية سبق ثبتها، وجوازات نظمية مكينة[12]. ولا ندري كيف كان المنشد المبتدىء يتدّرب في أخويات الشعراء المنشدين، على امتلاك هذه اللغة الشاعرية[13]. ويمكن الاعتقاد بأن عملية الترويض كانت تفسح مجالاً

---

(12) راجع: Arnold Van Gennep, *La question d'Homère, poèmes homériques, l'archéologie et la poésie populaire* (Paris: "Mercure de France", 1909), p. 50 et sq.; Milman Parry: *L'épithète traditionnelle dans Homère*, et *les formules et la métrique d'Homère* (Paris: les Belles-Lettres, 1928), et Albert Severyns, *Homère* (Bruxelles: Office de publicité, 1945-1946), vol. 2: *Le poète et son œuvre.*

13 إنّ الأعمال السلتية أكثر شهرة. فعلى الشاعر البطولي الغاليّ والأيرلندي أن يمرّا بسلسلة من الرتب، تقرّ بنتيجة امتحانات فيها ممارسات سحرية وتنجيمية. وكانت الدروس، وفق ج. فيندريز (J. Vendryès)، تدوم عدة سنوات. وكان الشاعر المتدرب يتدرّب في أثنائها على معرفة التقاليد التاريخية والنسابية والطوبوغرافية للبلاد، واستعمال الأوزان والزخارف الشعرية. وكان المعلّم يعطي الدروس في أماكن منعزلة وهادئة. وكان التلميذ يروّض على فن التأليف في غرف واطئة من دون نوافذ، في ظلمة مطبقة. وإنّه بسبب هذه العادة في التأليف في الظلمات، يصف =

واسعاً للتمارين المقوية للذاكرة، خاصة استظهار مقاطع طويلة مروية غيباً[14]. ونجد عند هوميروس إشارة في هذا المعنى. فاستلهام ربة أو ربات الفن، خارج الحالات التي توجد فيها عادة في استهلال النشيد، يمكن أن يدخلنا في واحد من تلك التعدادات التي لا تنتهي لأسماء رجال، ومناطق، وشعوب، ما نسميها فهارس. ففي النشيد الثاني من الإلياذة، يقدّم فهرس المراكب جرداً للجيش الآخي: أسماء القادة، الوحدات الموضوعة تحت إمرتهم، وأمكنة المنشأ، وعدد السفن التي يتصرفون بها. والقائمة تمتد في نحو 265 بيتاً. وتستهل بالاستلهام الآتي: "والآن قلن لي، ربات الفّن، قاطنات الأولمب، لأنكن، أنتنّ،

= الشاعر ذاته: "الأجفان مسدلة كستيرة لحمايته من ضوء النهار" ,J. Vendryès *Choix d'études linguistiques et celtiques* (Paris: Klincksieck, 1952), p. 216 sq.

(14) كتب م. باري (M. Parry): "بالنسبة إليه (هوميروس)، كما إلى الشعراء المنشدين، كان نظم الشعر تذكّراً". ويشير م. فرنان روبير (M. Fernand Robert) إلى: "أن الشاعر المنشد راوية، وأن لغته الشعرية بكاملها، الموشّاة بصيغ قديمة العهد غالباً، يمكن اعتبارها، كما وزن الشعر ذاته، كتقنية للذاكرة (Homère, Paris, 1950, p. 14). وحول العلاقات بين الإنشاد والارتجال راجع: Raphael Sealey, "From Phemios to Ion," *Revue des études grecques*, vol. 70 (1957), pp. 312-352.

ولا يظهر الرابسود (rhapsode) [راوية محترف للقصائد الملحمية القديمة] إيون (Ion)، الراوية البحت، أقلّ من ملهم مستحوذ بالجنون (mania) الآلهي. وحول دور الإيقاع كوسيلة مقوية للذاكرة في الأوساط ذات الأسلوب الشفهي، انظر: Marcel Jousse, "Etudes de psychologie linguistique. Le style oral rythmique et mnémotechnique chez les verbo-moteurs," *Archives de philosophie* (1924), cahier 4.

آلهات: حاضرات في كل مكان، تعرفن كل شيء، نحن لا نسمع سوى ضجّة، ولا نعرف شيئاً - قلن لي من كان قادة وزعماء الدانيين[15] (Danaens)؟". ثم يعقب فهرس المراكب مباشرة، فهرس أفضل المحاربين وأفضل الخيول الآخية، الذي يبدأ باستلهام ربّات الفن من جديد، ثم يتبعه للفور تقريباً فهرس الجيش الطروادي. والمجموع يشكل تقريباً نصف النشيد الثاني وحوالى 400 بيت مؤلفة بشكل شبه حصري من سلسلة أسماء علم، ما يفرض تدريباً حقيقياً للذاكرة.

يمكن لهذه المجموعات أن تبدو مملّة. إن إيثارها من قبل هوميروس، ومن قبل هيسيودوس أكثر فأكثر، يدل على أنها تؤدي في شعرهما دوراً من الدرجة الأولى. فمن خلالها يتثبت وينتقل فهرس المعارف الذي يمكّن مجموعة اجتماعية من فكّ رموز "ماضيها". إنها تشكل نوعاً من محفوظات مجتمع من دون كتابة، محفوظات محض أسطورية، لم تأتِ تلبية لمتقتضيات إدارية، ولا لغاية تعظيم ملكي، ولا لهّم تاريخي[16]. إنها تهدف إلى تنظيم عالم الأبطال والآلهة وتنظيم بيان لهم صارم وكامل قدر المستطاع. وفي فهارس الأسماء هذه التي تجرد قائمة الفاعلين البشريين والآلهيين، وتحدد عائلتهم وبلادهم

---

(15) *Iliade*, II, p. 484 sq.

(16) حتى ولو كان من ذوق هوميروس للجردات ان يكون مرتبطاً، كما أوحينا بذلك، بكتبة اللوائح الميكينية، فالموضوع موضوع نسخ أكثر منه امتداد؛ راجع: T. B. L. Webster, "Homer and the Mycenaean Tablets," *Antiquity*, vol. 29 (1955), pp. 10-14.

ومحتدهم وتراتبيتهم، مختلف التقاليد الأسطورية مقننة، ومادة الروايات الميثية منظمة ومصنفة.

وهذا الهم في الصياغة الصحيحة وفي الإحصاء الكامل يضفي على الشعر القديم – حتى عندما يهدف في البداية إلى الترفيه، كما هي الحالة عند هوميروس – استقامة شبه طقسية. وهذا سيمكّن هيرودوتوس (Hérodote) من الكتابة أن جمهور آلهة اليونان، المغفلين سابقاً، أصبحوا في قصائد هوميروس وهيسيودوس متميزين، محددين ومسمّين[17]. ومع هذا التنظيم للعالم الديني، يلتقي بشكل وثيق جهد الشاعر لتحديد "الأصول". فعند هوميروس، ليس الموضوع سوى تثبيت نسابات البشر والآلهة، وتحديد أصل الشعوب والعائلات الملكية، وصياغة اشتقاقية بعض أسماء العلم وسبب (aition) النعوت الشعائرية[18]. وعند هيسيودوس يأخذ بحث الأصول هذا معنى محض ديني ويضفي على عمل الشاعر طابع الرسالة المقدسة. فعندما قدمت له بنات ذاكرة عصا الحكمة، الصولجان (skeptron)، المقدودة من شجرة الغار، علّمنه "الحقيقة"[19]. لقد علمنه "الإنشاد الجميل" الذي سحرن به آذان زيوس، والذي يقول بداية كل شيء. فربات الفن ينشدنَ

---

(17) Hérodote, II, 53.

18 H. Munro Chadwick et N. Kershaw Chadwick, *The Growth of Literature*, 3 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1932), vol. 1, pp. 270 sq.

(19) *Théogonie*, p. 28.

مبتدآت – من البداية – (ἐξ ἀρχῆς)[20]، ظهور العالم، تكوين الآلهة، ولادة البشرية. والماضي المكشوف هكذا هو أكثر بكثير من سابق للحاضر: إنه ينبوعه. فبالعودة إليه، لا يبحث الاستذكار عن موضعة الأحداث في إطار زمني، ولكن في بلوغ عمق الكائن، وفي اكتشاف الأصلي، الواقع الأولي الذي منه تحدّر الكون والذي يسمح بفهم المصير برّمته.

إنّ تكوين العالم هذا، الذي تروي ربات الفن مجرياته، له قبلُ وله بعدُ، ولكنه لا يتم في مدة متجانسة، في زمن وحيد. وليس هناك تسلسل زمني يوقّع هذا الماضي، بل نسابات. فالزمن وكأنه مدرج في علاقات بنوّة. لكل جيل، لكل "عرق"، (γένος) ، زمنه الخاص، "عمره" الذي يمكن لمدته ومدّه وحتى توجهه أن يختلف اختلافاً كلياً[21]. ويتنضد الماضي بتعاقب "أعراق". وهذه الأعراق تشكل "الزمن الغابر"[22]، ولكنها لم تتكفىء عن الوجود، ولبعضها واقع أكثر ما للحياة الحاضرة وللعرق البشري الراهن. فالوقائع الأولية المعاصرة للزمن الأصلي، مثل **الأرض** (غيبا) (Gaia) و**السماء** (أورانوس) (Ouranos)،

---

[20] المصدر نفسه، 45 و115.

[21] يعيش العرق الذهبي شباباً دائماً ويموت فجأة، ويبقى العرق الفضي في الطفولة مئة عام ويموت حالما يجتاز عتبة المراهقة، أمّا العرق الحديدي، فقبل أن يُهدم، يولد هرماً بشعر أبيض .*Travaux*, 109 sq

انظر ص 41 من هذا الكتاب.

[22] *Théogonie*, 100, عبارة: أمجاد الناس الأسبقين (κλέεα προτέρων ὐνθρώπων).

تبقى الأساس الذي لا يتزعزع لعالم اليوم. وتبقى قدرات الفوضى، الجبابرة، أبناء **سماء** (أورانوس)، والمسوخ التي قهرها زيوس، عائشة وتتحرك في المقلب الآخر للأرض، في ليل العالم الجهنميّ[23]. وكل أعراق البشر القديمة التي أعطت اسمها للعصور الفانية في العصر الذهبي، في ظل حكم كرونوس (Cronos)، ثم في العصر الفضي والعصر البرونزي وأخيراً في عصر الأبطال، لاتزال حاضرة، لمن يعرف أن يراها، عبقريات ترفرف على سطح الأرض، وأبالسة تحت الأرض، وضيوفاً، على حدود المحيط، في جزر المغتبطين[24]. ويعيش الأولمبيون الحاضرون دائماً، والعائشون دائماً، كما يدل على ذلك اسمهم، والذين خلفوا كرونوس وأقاموا مع حكمهم نظام العالم، منذ ولادتهم في زمن لا يعرف الشيخوخة ولا الموت. إن حيوية عرقهم تمتد وستمتد، عبر كل العصور، في زخم الشباب الذي لا يمكن المس به.

لا يمكننا إذاً القول إن ذكر الماضي يُنعش ما هو غير موجود ويعطيه، فينا، وهم الوجود. فالرجوع في الزمن لم يحملنا في أي وقت من الأوقات على مغادرة الوقائع الحالية. فعندما نبتعد عن الحاضر فذلك بالنسبة إلى العالم المرئي فقط، أننا نخرج من كوننا البشري لنكتشف خلفه مناطق أخرى للوجود، مستويات كونية أخرى يتعذّر بلوغها: تحت، عالم الجحيم وكل ما يسكنه، وفوق، عالم الآلهة

---

[23] المصدر نفسه، ص 713 وما يليها، ص 868.

[24] *Travaux*, p. 120 sq., p. 140 sq., p. 152 sq., p. 168 sq.

[25] يشكل الآلهة جنس (genos) دائمي الوجود (αἰὲν ἐόντων).

الأولمبيين. والماضي جزء لا يتجزأ من الكون، سَبْره يعني كشف ما يختبيء في أعماق الكائن. إن التاريخ الذي تتغنّى به **ذاكرة**، هو فك رموز اللامرئي، هو جغرافيا ما فوق الطبيعة.

ما هي إذاً وظيفة الذاكرة؟ إنها لا تعيد تركيب الزمان، كما إنها لا تلغيه. فهي، بهدمها الحاجز الذي يفصل الحاضر عن الماضي، تمد جسراً بين عالم الأحياء وتلك الآخرة التي ينتقل إليها كل من يغادر نور الشمس. إنها تحقق للماضي "ذكراً" شبيهاً بالذكر الذي يصنعه، للأموات، طقس (ἔκκλησις)[26] الهوميري: دعوة أحد المتوفين من عالم الجحيم إلى عالم الأحياء، لفترة قصيرة، شبيهة أيضاً بالرحلة التي تومّأ في بعض استشارات كشف الطالع: نزول أحد الأحياء إلى عالم الأموات، ليطلع - أو ليرى - ما يريد معرفته. والامتياز الذي تمنحه **ذاكرة** إلى الشاعر المنشد، هو اتصاله بالعالم الآخر وإمكانية الدخول إليه والخروج منه بحرية، فيبدو الماضي وكأنه بُعدٌ للآخرة.

وبإفشائها سرّ الأصول لهيسيودوس، أظهرت له ربات الفن غامضة: يظهر التذكّر (anamnesis) في قصيدة من وحي أخلاقي وديني، كنوع من المسارّة. والمختار الذي يستفيد من ذلك يجد نفسه قد تبدّل بها. فبالوقت نفسه الذي تتكشف فيه أمام عينيه "حقيقة" المصير - إقامة نظام كوني وآلهي نهائي، وفوضى تدريجية عند المخلوقات

---

(26) Homère, *Odyssée*, X, p. 515 sq. et XI, p. 23 sq.

الفانية[27] – تحرره رؤية الأزمنة الغابرة إلى حد ما من الشرور التي ترهق بشرية اليوم، العرق الحديدي. فتجلب له الذاكرة نوعاً من التحول من تجربته الزمنية. إنها، بالاتصال الذي تقيمه مع العصور الأولى، الزمن (αἰών) الآلهي، الزمن الأولي، تفسح المجال بالإفلات من زمن العرق الخامس، المكوّن من تعب وبؤس ولوعة[28]. وذاكرة (Mnèmosunè) هذه التي تذكرّ، هي ذاتها التي تُنسي عند هيسيودوس الشرور[29] (λησμοσύνη κακῶν). فاستذكار الماضي له كمقابل ضروري نسيان الزمن الحاضر.

لا عجب إذاً أن نجد، في كشف طالع ليباديا (Lebadée)، حيث كان يومّاً في كهف ترُوفونيوس (Trophonios) نزول إلى هاذيس، **نسيان (ليثي)*** (Lèthè)، متحداً مع **ذاكرة** (Mnèmosunè) ومؤلفاً معها ثنائية قدرات دينية متكاملة[30]. فقبل أن يلج المستشير فم

---

(27) رأى رينيه شايرر (René Schaerer)، بوضوح (René Schaerer, "La représentation mythique de la chute et du mal," *Diogène*, vol. 2 (1955), p. 58 sq.
أنه إذا سار زمن الآلهة في *Théogonie*، في اتجاه النظام وبلغ الثبات، فزمن البشر يسير في الاتجاه المعاكس، ويميل في النهاية إلى الانقلاب إلى جهة الموت. يشكل هذا التباين أحد تعاليم القصيدة.

(28) *Travaux*, p. 176 sq.

(29) *Théogonie*, p. 55 et p. 102 sq.

* اللفظ العربي والفرنسي للكلمة اليونانية (λήθη) التي تعني نسيان، وهي مستعملة هنا مجازياً كإله (λήθη). راجع مقدّمة المترجم.

(30) Pausanias, IX, 39.

الجحيم، وبعد إخضاعه لطقوس تطهيرية، يُقتاد قرب ينبوعين يدعيان "**نسيان**" و"**ذاكرة**". وبعد أن يشرب من الأول ينسى كل شيء عن حياته البشرية، ويدخل، شبيهاً بميت، في مملكة الليل. وبشربه من الثاني يحتفظ بكل ما يكون قد رآه وسمعه في العالم الآخر. وبعد عودته إلى الأرض، لا تعود معرفته تقتصر على الوقت الحاضر، فالاتصال بالآخرة زوده بجلاء الماضي والمستقبل.

"**نسيان**" إذاً هو ماء الموت، فلا أحد يستطيع، من دون أن يكون عبّ من مائه، أي أن يكون فقد الذكرى والوعي، إدراك مملكة الظلمات. وتبدو "**ذاكرة**" متباينة مثل ينبوع **الخلود** (ἀθάνατος πηγή)، الذي تكلمت عنه بعض النقوش الجنائزية، والذي يؤمن للمتوفي البقاء على قيد الحياة حتى في الآخرة[31]. وبالضبط، لأن الموت سمي بسهل النسيان[32] (Λήθης πεδίον)، فالذي يبقى في هاديس محتفظاً بذاكرته، يفارق الوضع الفاني. ولن يبقى أمامه معارضة ولا حاجز بين الحياة والموت. إنه يتجول بحرية من عالم إلى عالم. وهو يبدو، في هذا الصدد، شبيهاً بشخص إيثاليذيس بن هيرميس (Ethalide، fils d'Hermès)، الذي منحه والده لتخليده "ذاكرة ثابتة": "حتى عندما اجتاز أخيرون* (Achéron)، لم يغمر النسيان نفسه، ورغم أنه يسكن تارة في

لنشر إلى أنه لطقوسية ليباديا كل صفات احتفال المسارّة. إنّنا في نصف الطريق بين استشارة كشف الطالع والتجلي الغامض.

(31) راجع : Erwin Rohde, Psyché, trad. Franc. Par A. Reymond, Paris, 1953, p. 583

(32) Théognis, p. 1216; Aristophane, *Grenouilles*, p. 186.

مقر الظلمات وطوراً في مقر نور الشمس، بقي محتفظاً بذكرى ما رآه"[33]. ويأخذ امتياز اللامَوت هذا عند مثل إيثاليذس دلالة خاصة علينا توضيح الرابط بينها وبين الاعتقاد بالتناسخ. ولكن الامتياز نفسه سبق ووجد، في تقليد أقدم، عند كل الذين تعرف ذاكرتهم أن تميّز، خارج الحاضر، ما هو مدفون في غياهب الماضي، وما ينضح سراً المقبلة المقبلة. وهذه هي حال العرّافين تيريسياس (Tirésias) وأمفياراوس (Amphiaraos)[34]. ففي وسط الظلمات المتقلبة في هاذيس، يبقيان منتعشين وبصيرين، دون أن يكونا قد نسيا شيئاً من إقامتهما الأرضية، كما عرفا أن يكتسبا هنا ذاكرة الأزمنة اللامرئية الخاصة بالعالم الآخر.

تبقى "**ذاكرة**" (Mnèmosunè) طقوس ليباديا، بنظر كثيرين، قريبة من الآلهة التي ترئس، عند هيسيودوس، الإلهام الشعري. ولها مثل أم ربات الفن، وظيفة جلاء "ما كان وما سيكون". ولكنها، باتحادها مع "**نسيان**"، ترتدي مظهر قدرة جهنمية، تعمل على عتبة ما وراء القبر. والآخرة التي تفتح للمُسارّ بابها، تتماهى مع عالم الأموات[35].

---

[33] Apollonios de Rohdes, *Argonautiques*, I, p. 643 sq.

[34] Tirésias: *Odyssée*, X, pp. 493-495; Amphiaraos: Sophocle, *Electre*, p. 841.

[35] لذلك ستكون استشارة تروفونيوس، عند بلوتارك، مقدمة، ليس ككشف طالع عادي، ولكن كحاملة جلاء قدر النفوس بعد الموت. وفي الكهف، يتلقّى تيمارك (Timarque)، بشكل صور، تعليم المذاهب الأخروية وميثات إعادة التجسد (*Le démon de Socrate*, p. 590 sq.).

نلتقي مجدداً، في سلسلة من الوثائق، بتاريخ وأصل وقيمة مختلفة، لكن بتوجه "صوفي" في الوقت ذاته، نلتقي مجدداً بثنائية **ذاكرة – نسيان**، وفي مذهب إعادة تجسد الأرواح هذه المرّة. ولقد تحولت "**ذاكرة**"، في سياق هذه الميثات الأخروية. فلم تعد تلك المنشدة للماضي السحيق ولتكوين الكون. وباعتبارها قدرة يتعلق بها قدر الأرواح بعد الموت، تصبح بعد الآن مرتبطة بالتاريخ الميثي للأفراد وبانمساخ تجسداتهم المتتالية. وبالوقت نفسه لم يعد ما تحمله للمخلوقات الفانية سر الأصول، ولكن وسيلة بلوغ آخر الزمان، ووضع حد لدورة الأجيال.

يعكس هذا التبدل مجموعة من الاهتمامات والمتطلبات الجديدة، الغريبة عن شعر هوميروس وهيسيودوس. إنه يلبي بحثاً عن الخلاص يسيرُ – في تيار الفكر الذي يهمنا – في مصاف التفكير المعدّ فلسفياً إلى حدٍّ ما، حول مشاكل الزمان والنفس.

إن انتقال "ذاكرة" من الكوسمولوجيا إلى الأخروية يغيّر كل توازن ميثات الذاكرة؛ فإذا حافظت الميثات على المباحث والرموز القديمة، فهي تحدث تحولاً عميقاً جداً في معناها. فالصور التي كانت، في الوصف التقليدي، مرتبطة بهاذيس: منطقة معزولة، وإقامة جامدة، ومملكة الظلال، وعالم النسيان، تنطبق الآن على الحياة الأرضية المعتبرة كمكان امتحان وعقاب[36]. ولم يعد نفي النفس أن ترفرف تحت

---

[36] R. Turcan, "La catabase orphique du papyrus de Bologne," *Revue de l'histoire des religions*, vol. 150, no. 2 (1956), pp. 136-173.

يلاحظ الكاتب استعمال كلمة مثل (κρυερός) التي تنطبق عادة على هاذيس (*Travaux*, 153) للدلالة على العالم الأرضي.

الأرض، بعد مغادرتها الإنسان فاقد الحياة، كشبح من دون قوة ومن دون وعي، بل بالعكس، أن تعود إلى هذه الدنيا للانضمام إلى جسد. وبقدر ما تستطيع التحرر أكثر من هذا الاتحاد[37]، تبدو أكثر "تبصراً" وأقل "نسياناً". فمياه **نسيان** (Lèthè) لم تعد تستقبل، على عتبة هاذيس، الذين بمرورهم من الحياة إلى الموت سينسون ضوء الشمس في عالم الجحيم. ولكنها تمحو، عند الذين يعودون باتجاه معاكس إلى الأرض بغية تجسد جديد، ذكرى العالم والوقائع السماوية التي اقتربت منها النفس. ولم يعد ماء **نسيان** رمز موت، بل رمز عودة إلى الحياة، إلى الوجود في الزمان. فالنفس التي لم تحترز من الشرب منه "جرعة نسيان وخبث"[38]، هوت مرة أخرى إلى هذه الأرض حيث يسود قانون الصيرورة الصارم. لقد اعتقدت أنها بدأت حياة بالولادة وستنهيها بالموت. لكن ليس في مملكة الزمان، لا بداية ولا نهاية حقيقيتان. إن النفس تكرر دائماً دورة الامتحانات ذاتها، ولأنها تنسى في كل مرة المراحل السابقة، لا تستطيع بلوغ نهايتها (τέλος)، الكلمة التي لا تعني، في مفهوم زمني، نهاية مرحلة فحسب، بل، في مفهوم ديني،

---

(37) Pindare, fr.,131:

النفس . (صورة كائننا، "صنونا"، αἰῶνος εἴδωλον) . تنام عندما تعمل أعضاؤنا، وعندما تنام أعضاؤنا، ترينا المستقبل؛ Eschyle, *Euménides*, p. 104

في النوم تضاء النفس كلياً بأعينٍ محرومة نعمة النظر بمجيء النهار، راجع أيضاً Ciceron, *De divinatione*, I, 63, et Tusculanes, I, 29.:

(38) Platon, *Phèdre*, 248 c.

المسارة التي تكرس، عند الذي "أتمّ" هكذا مرحلة من حياته، ولوج شكل جديد من الوجود[39].

إن حياة الذين تمرّ نفوسهم مناوبة من جسد إنسان إلى جسد بهيمة أو غرسة، المخطوفة في دورة الصيرورة[40] (κύκλος γενέσεως)، والدائرة في "دائرة الضرورة"[41]، ومكبّلة إلى "دولاب القدر المشؤوم والولادة"[42]، تحقق في هذه الدنيا صورة معذبي الجحيم

---

[39] Gilbert Murray, *Four Stages of Greek Religion* (New York: Columbia University Press, 1912), pp. 45-46, and Richard Broxton Onians,*The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate* , 2nd edition (Cambridge (GB): Cambridge University Press, 1954), p. 427 sq.

[40] في تعليقه على أفلاطون: *Timée*, 42 c.

يتكلم بروكلوس (Φroclus) عن النفس المنقادة إلى الحياة المغتبطة، موقفة تجوالها في كرة الصيرورة... حياة هي خلاص من دورة الراحة بعيداً عن الشر. (Otto Kern, *Orphicorum Fragmenta* ([n. p.]: [n. pb.], 1963), fr. 229).

[41] Diogène Laërce, *Vie de Pythagore*, VIII, 14:

"يقال إن النفس تدور حسب دولاب الضرورة المتغير (κύκλο ἀνάγκης ἀμείβουσαν) متحدة تارة مع حيوان، وطوراً مع آخر". انظر: Jane Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 1903), p. 589, 4e édition, 1957.

[42] كتب سانبليكيوس (Aristote, *De caelo*, II, 1, 284 a 14): "إن النفس مكبلة إلى دولاب الضرورة والولادة (ἐν τῷ τῆς εἱμαρμένης τε καί γενέσεως τροχῷ) يستحيل الإفلات منه، بحسب أورفيوس (Orphée) إلا بإرضاء الآلهة الذين عهد إليهم زيوس بتحرير هذه الدورة (κύκλου τ' ἀλλῆξαι) ومنح الراحة بعيداً عن الشر (Kern, *Orphicorum Fragmenta*, fr. 230). إن نصوص بروكلوس وسانبليكيوس مذكورة ومعلق عليها في: =

التقليديين: سيسيفوس (Sisyphe) الذي يدفع دائماً صخرة إلى فوق فتعود لتقع دائماً، وأوكنوس (Ocnos) الذي يجدل دائماً حبلاً من الأسل تقرضه أتان على الوتيرة نفسها، والذانايبذيس[*] (Danaides) اللواتي يجهدن أنفسهن عبثاً لملء برميل مثقوب بماء يجري من غربال مليء بالثقوب، - هذا الغربال الذي سيقول عنه أفلاطون إنه نَفَس هؤلاء التعساء العاجزة، بالنسيان، عن منع هروب مضمونها[43].

في نقوش شرائح الذهب التي يحملها المتوفون لتقودهم في متعرجات الآخرة، يشكل **نسيان**، على تقاطع الطرقات، الينبوع الممنوع الاقتراب منه، من طريق اليسار، إذا أُريد "الفرار نهائياً من دورة الآلام الحزينة"، والإفلات من إعادات التجسد ومن تحول رجل إلى إله[44].

= Onians, *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World Time and Fate*, p. 452, and William Keith Chambers Guthrie, *Orphée et la religion grecque: Etude sur la pensée orphique*, trad. de l'anglais par S. M. Guillemin (Paris: Payot, 1950), p. 186.

(43) Platon, *Gorgias*, 493 c.

نعلم أن ناهلي الماء التعساء، عند أفلاطون، ليسوا متماثلين مع "الدانابيد". الموضوع بالنسبة إليه موضوع غير مسارّين (amuetoi)، غير مكتملين (atelestoi). وإنّه في Axiochos نجد عبارة: سكب الماء غير المكتمل عند الدانابيد (Δαναίδων ὑδρεῖαι ἀτελεῖς).

(44) يُرجع إلى نص الشرائح المنشور في: Hermann Diels, *Die fragmente der Vorsokratiker* (Berlin: Weidmann, 1903),1 B 17-22,7 e éd., 1956, and Otto Kern, *Orphicorum fragmenta*, 2. Aufl (Berolini: Apud Weidmannos, 1963), no. 32, pp. 104-109,

راجع أيضاً: G. Murray, "Critical Appendix on the Orphic Tablets," in: Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, pp. 659 sq.; Pierre-Maxime Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque, introduction*

وإننا نلتقي المباحث بذات، والصور نفسها، في الميثة الأفلاطونية في **الجمهورية**(45) على النفوس العطشة أن تتجنب الشرب من نهر سهل نسيان ماءً "لا يستطيع أي وعاء احتواءه"، والذي، بتزويدها بالنسيان، يعيدها إلى التوليد. إن هذا النسيان، الذي يشكل للنفس عند أفلاطون الخطيئة الجوهرية ومرضها الخاص، ليس إلا جهلاً. ففي مياه **نسيان** تفقد النفوس ذكرى الحقائق الأبدية التي استطاعت تأملها قبل أن تكون إعادتها إلى طبيعتها الحقيقية.

وهكذا تكون ميثات الذاكرة، عند أفلاطون، مندمجة بنظرية عامة للمعرفة. ولكن الرابط الذي تحافظ عليه حتى في فلسفته مع الاعتقاد بإعادات التجسد، يدعو إلى التفكير أنه كان يفرض، في الأصل، أن يكون لها، علاقة أكثر مباشرة مع انمساخات النفس خلال وجوداتها السابقة[46]. وإن المقارنة بين مختلف النصوص التي تحفظ أثر هذه الأساطير، تؤكد هذه الفرضية.

وفي شرائح بيتيليا (Pételie) وإيليفثيرما (Eleutherma)، تلتقي النفس، التي عرفت تجنب **نسيان** وسلوك الطريق الصالح إلى اليمين، بينبوع يجري من بحيرة **ذاكرة**. ثم، بعد أن تعلن طهارتها وأصلها

---

historique à une étude de la philosophie platonicienne (Paris: F. Alcan, 1934), pp. 239 sq. et 2e édition (Paris: Presses universitaires de France, 1949), et Guthrie, *Orphée et la religion grecque: Etude sur la pensée orphique*, pp. 193 sq.

(45) Platon, *République*, 613 b sq.

46 A. Cameron, *The Pythagorean background of the Theory of Recollection* (Wisconsin: Columba University, 1938).

السماوي، تطلب من الحراس أن تروي ظمأها منه: "أعطوني بسرعة الماء البارد الذي يجري من بحيرة ذاكرة. إنّهم سيعطونك تلقائياً لتشربي من الينبوع المقدس وبعد ذلك تصبحين السيدة بين باقي الأبطال". وفي نص الشرائح التي وجدت في ثوريوم (Thurium)، تُحيّ النفس، التي تأخذ طريق اليمين، والتي تؤكد عن ذاتها طاهرة ومن أصل سماوي، مثل التي فرّت، بعد أن "قاست العذاب" و"دفعت ثمن أعمالها الظالمة"[47]، من دورة الآلام الحزينة: "لم تعودي فانية ستكونين إلهاً...، من إنسان أصبحت إلهاً...".

إن فكرة أنّ النفس هذه التي، كي ترتفع في سلم الكائنات وتبلغ في النهاية وضع الأبطال والإله[48]، يجب أن تتطهّر، خلال حياتها، بالتكفير، بدفع ثمن أخطائها، نجدها من جديد وبشكل أوضح في نصوص من بندار (Pindare) وإمبيدوكليس (Empedocles): إنه موضوع "أخطاء قديمة"، شرّ استطاعت النفس اقترافه سابقاً، في

---

(47) قارن فكرة أن النفس دفعت ثمن الظلم (ποινάν δ'ἀνταπέτεισ) (= Diels. FVS⁷, I, pp. 16 et 23) من تحديد العادل، بحسب البيثاغوريين (τὸ ἀντιπεπονθός) أي (ἅ τις ἐποίησε, ταῦτ' ἀντιπαθεῖν),

انظر: Aristote, *Ethique à Nicomaque*, 1132 b 21 sq., and Rohde, *Psyché*, p. 397, n. 5.

(48) Plutarque, *Vil. Rom.* 28 et *De dejectu oraculorum*, 414 bc:

ترتقي النفوس البشرية بالتتالي من بشر فانين إلى أبطال ثم من أبطال إلى أبالسة، وأخيراً، عندما يصبحن طاهرات كلياً ومقدسات من أبالسة إلى آلهة؛ انظر:
Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, p. 504.

وجوداتها السابقة[49]. فحسب بندار، إن نفوس "الذين أدّوا فدية دنس قديم"[50] تلد، في آخر تجسد لها، أو ملوكاً، أو فائزين في الألعاب، أو "حكماء"، ثلاثة أنماط "لبشر آلهة" سيكونون بعد موتهم مكرمين كأبطال[51]. وبالنسبة إلى إمبيدوكليس، فالنفوس التي تدّنست بالدم أو بحنث اليمين "تهيم على وجوهها مبعدة خلال ثلاثة أضعاف عشرة

---

[49] يمكن لمفهوم "الخطأ القديم" أن يراوح على ثلاثة مجالات ليس من السهل دائماً التمييز بوضوح بينها: **1**- جريمة جدٌ ترمي بثقلها كلعنه على كل الذرية. **2**- جريمة مرتكبة في حياة سابقة من قبل فرد. **3**- الجريمة المرتكبة بحق الآلهة من قبل العرق البشري، ويجب على كل شخص أن يؤدي الفدية. وما يوحّد بين كل هذه الحالات، هو البحث المركزي لخطيئة تدنيس المقدسات المعتبرة كقدرة تدنيس معدية، تنتقل من جيل إلى جيل، وينبغي التحرر منها إن بالطقوس التطهيرية، وإن بتبني قاعدة حياة.

[50] يبدو النص: (ποινὰν παλαιοῦ πένθεος) (حرفياً ثمن الدم، فدية حزن قديم) يلمّح إلى حد كبير إلى جريمة قتل ديونيسوس . زغرّيوس (Dionysos-Zagreus)، التي ارتكبها الجبابرة، والتي على البشر تأدية ثمنها لبرسيفونا (Perséphone)، والدة ديونيسوس. فيكون لدينا بذلك، أول شهادة بميتة ديونيسوس الذي قطعه إرباً الجبابرة أجداد العرق البشري؛ انظر: H. J. Rose,The Ancient Grief, *Mélanges G. Murray*, pp. 69 sq.;
"The Grief of Persephone," *Harvard Theological Review*, vol. 36 (1943), pp. 247 sq.,
قابل خاصة، Ivan M. Linforth, *The Arts of Orpheus* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1941), pp. 345-350.

[51] هذا المقطع من بندار عرفناه عن طريق أفلاطون: Platon, *Ménon*, 81 b.

آلاف* فصل بعيدة عن المغتبطين، وتأخذ بولادتها عبر دورة الأعمار كل أشكال المخلوقات الفانية..."[52]، وفي ختام هذه الجولة من التكفير تتجسّد في أناس جعلت منهم معرفتها أشخاصاً "شيطانيين": "ها هم أخيراً عرّافون، شعراء، أطباء، وقادة بشر على الأرض. ثم يولدون من جديد في صف الآلهة ... يتقاسمون مسكن باقي الخالدين، خالين من الهموم البشرية، مفلتين من قدر التدمير"[53]. عرّافة، شاعر، طبيب، قائد بشر، إن إمبيدوكليس المجوسي هو كل ذلك في الوقت نفسه. لذلك يقدم نفسه إنساناً آلهياً (θεῖος ἀνήρ)، سبق وتحرر من الوضع الفاني: "لقد تخلّصت إلى الأبد من الموت إلهاً خالداً يوقّره الجميع...."[54]، والحكيم، البالغ درجة معرفة كل شيء، يعرف، خلافاً للذين يصفهم "ببشر القدر السريع"[55] لأن مدة حياتهم المحصورة بين الولادة والموت تدل على زمن الوجود البشري، إنه لا توجد حقيقة بالنسبة إلى

---

* راجع العدد والتعداد في اليونان القديم في الثبت التعريفي.

[52] Empédocle, *Purifications*, fr.115; Héraclite d'Éphèse, *Trois contemporains: Héraclite, Parménide, Empédocle* , traduction nouvelle et intégrale avec notices par Yves Battistini (Paris: Gallimard, 1955).

[53] المصدر نفسه، fr. 146-147.

[54] المصدر نفسه، fr. 112؛ راجع Rohde, *Psyché*, p. 412, n. 4 et Pierre-Maxime Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque, introduction historique à une étude de la philosophie platonicienne*, p. 300 sq.

[55] Empédocle, *De la nature*, fr. 2.

المخلوقات الفانية لا بداية ولا نهاية، ولكن فقط دورات تحولات[56]. ويحفظ إمبيدوكليس من جهته ذكرى كل هذا الماضي الذي ينساه الآخرون في كل تولّد جديد: "مشرّداً، منفياً من الإقامة الآلهية. سبق وكنت في الماضي صبياً وبنتاً، عليقة وعصفوراً، سمكة خرساء في البحر..."[57].

إن هذا الاستذكار لـ "الحيوات"السابقة، بأخطائها وأدناسها، ليس فقط تبريراً لقواعد الحياة التقشفية، التي تؤمّن، في عقيدة "**التطهّرات**"، خلاص النفس وهروبها من دورة الولادات. إن جهد الذاكرة هو ذاته "**تطهّر**"، نظام تقشف. إنه يشكل تمريناً روحياً حقيقياً، تسمح لنا بتبين شكله وقيمته إشارة في قصيدة إمبيدوكليس الذي يعلن نفسه إلهاً بين الفانين يحيي الحكمة الاستثنائية عند أحد سابقيه، الرجل الذي لا يقتصر فكره على وجوده الراهن، بل يتعداه "ليشمل بسهولة، ما هو عشرة وعشرين حياة إنسان"[58]. والتلميح ربما كان إلى حدٍ بعيد إلى بيثاغوراس (Pythagore) الذي روت أسطورته "الحيوات" السابقة[59]. نذكر أن بيثاغوراس، كما أُكّد، عاش، في أثناء حرب طروادة، تحت

---

[56] المصدر نفسه، fr. 8, 9, 15, 17, 29.

[57] Empédocle, *Purifications*, fr. 117.

[58] المصدر نفسه، fr. 129.

[59] Rohde, *Psyché*, p. 415, n. 2 et Louis Gernet, «Les origines de la philosophie,» *Bulletin de l'enseignement public au Maroc*, no. 183 (1945), p. 8.

سهام أوفورب (Euphorbe) الذي قتله مينيلاوس (Ménélas). وفي لائحة تجسداته يذكر أيضاً ذلك الـ "إيثاليذيس" الذي سبق ذكره، والذي بقي محافظاً على ذكرى ثابتة في الحياة وفي الموت. وكانوا يزعمون انه اعتباراً من ذلك الـ "إيثاليذيس"، انتقلت موهبة التذكّر (anamnesis) إلى كل أعضاء السلسلة حتى بيثاغوراس[60]. ويجب أن تكون هذه الروايات في علاقة مع "تمارين الذاكرة" المتبّعة في الحياة البيثاغورية[(61)]. وقيمة إلزام أعضاء الأخوية بالاستذكار في كل مساء لكل أحداث اليوم المنصرم ليست فقط أخلاقية كالتي لفحص الضمير. قد يسمح جهد الذاكرة، الملاحق على مثال مؤسس الملة حتى يشمل تاريخ النفس طيلة عشر أو عشرين حياة إنسان، أن نتعلم من نحن، أن نعرف نفسنا **(بسيخي)** (psuchè)، هذا الشيطان **(ذيمون)** (daimôn) الذي أتى وتجسد فينا[(62)]. ويشكل تذكّر (anamnesis) "الحيوات" السابقة، وفق عبارة بروكلوس، تطهيراً للنفس[63]: لإعادة الإمساك بحبكة "حيواته" الماضية، عليه أن يتحرر من الجسد الذي يكبله بالحياة الراهنة. ويصف إمبيدوكليس هذا التقشف الاستذكاري كـ "ضغط من كل

---

[60] Rohde, *Psyché*, p. 397,

وفي الملحق، الجولة التاسعة حول الولادات السابقة لبيثاغوراس ص 617-620.

[(61)] Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque, introduction historique à une étude de la philosophie platonicienne*, p. 251, et Gernet, «Les origines de la philosophie,» p. 8.

[(62)] André Delatte, *Etudes sur la littérature pythagoricienne* (Paris: Champion, 1915), p. 67, et Schuhl, Ibid., p.251.

[63] Proclus, ad Platon, *Timée*, I, 124.4, cité dans: Delatte, Ibid., p. 67.

قوى الروح"[64]، ويصفه أفلاطون، تبعاً لما يسميه "تقليداً ذا تاريخ طويل"، كتركيز للنفس التي، انطلاقاً من كل نقاط الجسد، تنقبض في ذاتها وعلى ذاتها، وتستغرق في التأمل، طاهرة، من دون اختلاط، ومنفصلة كلياً عن الجسد الذي كانت ممزوجة به[65]. إذاً هناك اختلاف في هذا المجال بين فكر إمبيدوكليس وفكر أفلاطون. ولكن ما يطيله الأول مباشرة وينقله الثاني إلى مستوى الفلسفة، هو التقليد المجوسي القديم جداً ذاته، والذي أبّد ذكره من خلال البيثاغورية. وكما لاحظ لويس جيرنيه، فإن إمبيدوكليس، لكي يشير إلى "الروح"، يستعمل الكلمة القديمة (πραπίδες)، إحدى الكلمات التي تشير بالوقت نفسه ومن دون أن نميّز بينهما بوضوح إلى عضو جسد ونشاط "نفسي"؛ إن (πραπίδες) بالمعنى الصحيح هو الحجاب الذي ينظم أو حتى يوقف ضغطُه التنفس. بالإضافة إلى أننا نعرف الروابط التي تجمع في الفكر اليوناني الغابر بين النَفس والنسمة التنفسية. وعبارات أفلاطون حول النفس، التي تتلملم في ذاتها انطلاقاً من كل نقاط الجسم، تذكر ذلك المعتقد الذي يشارك به، بحسب أرسطو، الأورفيون، والذي يقول إن النفس مشتتة في أنحاء الجسد الذي ولجته، محمولة من الأهوية أثناء

---

(64) Empédocle, *Purifications*, fr.129.

(65) Platon, *Phédon*, 65 c,70 a

انظر أيضاً: *République*, IX, 572 a sq.

(66) Gernet, «Les origines de la philosophie,» p. 8.

التنفس[67]. ضغط الحجاب، تجمّع نسمة النفْس (psuchè): لقد استطاعت تمارين الاستذكار الروحية أن تكون في الماضي متلازمة مع تقنيات مراقبة النسمة التنفسية التي تسمح للنفس أن تركز كي تتحرر من الجسد وتنتقل في الآخرة. وتعزو أسطورة المجوس إليهم سلطات من هذا القبيل. تغادر نفسهم الجسد ثم تعود طوعاً وتندمج فيه مجدداً، تاركه إياه، أحياناً لسنين طويلة، ممدداً من دون نسمة ومن دون حياة في نوع من النوم التخشبي[68]. وتعود النفس من هذه

---

(67) المصدر نفسه، ص 8؛ انظر: Aristote, *De anima*, A 5, 410 b 28,

للمقارنة من: *De Spiritu*, 482 a 33 sq.,

Jamblique, *apud* Stobée, I, XLIX, 32, t. I, p. 366, w.;Porphyre, *Lettre à Marcella*,10; Diogène Laërce, VIII, 28-32.

لاحظ التوازي بين عبارات فيدون وعبارات ديوجين لايركا (Diogène Laërce) الذي، بحسب ألكسندر بوليهيستور (Alexandre Polyhistor)، يعيد إنتاج "مذكرات بيثاغورية". فبعد أن يكون الكاتب قد أورد أن الشرايين والأوردة والأعصاب هي روابط النفس، يضيف: "عندما تقوى النفس وتستريح مركزة بذاتها، تصبح خطاباتُها وعملياتُها روابطَها". إن النفس هي مثل نَفَس (πνεῦμα) مكنها التجول في أنابيب الأوردة والشرايين والأعصاب. وعندما تستغرق في التأمل، فبدلاً من أن تكون متحدة بالجسد، تنحصر في خطاباتها الخاصة، تلك الـ (λόγοι) التي وصفت سابقاً بنسمات (ἄνεμοι). راجع: A.-J. Festugière,Les "Mémoires pythagoriques" cités par: Alexandre Polyhistor, Revue des éudes grecques (1945), pp.1-65; "L'âme et la musique," *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. .85 (1945), p. 73.

(68) Rohde, *Psyché*, pp. 335 sq.; Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque, introduction historique à une étude de la philosophie platonicienne*, pp. 244 sq.

الجولات في العالم الآخر غنية بمعرفة نبوية. وهذا العلم الآلهي بالنسبة إلى مثل إبيمينيذيس "استعادي" بالكامل[69]: إنه يتناول الأخطاء القديمة التي بقيت مجهولة، فيكشفها ويغسل دنسها بطقوس تطهير مناسبة.

ستبدو القرابة بين الانخطاف الاستذكاري عند إبيمينيذيس وتذكّر (anamnesis) "الحيوات" السابقة عند البيثاغورية، أكثر دهشة بمقدار ما يكون سبق شخص العرافة وتفرّد في حياته الشخصية بنظام تقشفي. ويجري الانتقال من الفنون الشامانية* التي يرعاها المجوس إلى تمارين الذاكرة الروحية، في بيئة مِلّية منشغلة بالخلاص، عندما تتوضح فكرة التجول القديمة بين الأموات والأحياء، تحت شكل نظرية جديدة في التقمّص. وهذه العقيدة، التي تمحور التذكّر في التاريخ الفردي للأرواح، تضفي على جهد الاستذكار قيمة أخلاقية ماورائية لم يكن يملكها سابقاً. وباستعادته ذكرى كامل سلسلة "الوجودات" السابقة والأخطاء التي استطاع اقترافها فيها، يمكن للإنسان أن ينجح في تأدية كامل ثمن تظلماته، وأن يختم بذلك دورة قدره الفردي. عندئذ تصبح الحياة الراهنة الحلقة الأخيرة التي تسمح لسلسلة التجسدات أن تنغلق على نفسها نهائياً. فبعد أن تكون قد كفّرت عن كل شيء، يمكن أخيراً، للنفس التي استعادت طهارتها الأصلية، الهروب من دورة الولادات، والخروج من الإيلاد والموت، لتتمكن من الولوج إلى ذلك الشكل من الوجود الثابت والدائم الخاص بالآلهة.

---

[69] Aristote, *Rhétorique*, III, 17, 10.

* راجع الثبت التعريفي.

في البيثاغورية، يحقق التّذكّر كلياً ما هو في طور التخطيط فقط عند هيسيودوس: المسارّة في حالة جديدة، التبدل الجذري للتجربة الزمنية. فاستذكار "الحيوات" السابقة يأتي بنهاية (τέλος) للزمن الهارب، الذي لا يدرك، والمكون من تعاقب غير محدد لدورات دائمة التجدد. إنه يستبدله بزمن مسترجع بكامله، بدورة منتهية كلياً ومتمّمة. وبذلك تتضح أحجية كلام الطبيب ألكميون الكروتوني (Alcméon de Crotone) القريب من البيثاغوريين: "يموت البشر لأنهم عاجزون عن وصل البداية بالنهاية"[70]. فتمرين الذاكرة، بسماحه للنهاية بالالتحاق بالبداية، يستولي على الخلاص، والتحرر بالنسبة إلى الصيرورة والموت وبالمقابل، نسيان مرتبط بشكل وثيق بالزمن البشري، زمن الوضع

---

(70) Aristote, *Problemata*, 916 a 33; Augusto Rostagni, *Il verbo di Pitagora* (Torino: [n. pb.], 1924), pp. 96-99, 132-142, 153 sq.
لقد لفتنا جيرنيه إلى ملاحظة مهمة لأرسطو: Aristote, *Physique*, IV, 218 b 24-26,
يشرح أرسطو على طريقته، أي بمنظور عقلاني، ظاهرة توقف أو إلغاء الزمن الذي يحدث من جراء كشف طالع سارديس (Sardes)، عندما تمدد المستطلعون للنوم إلى جانب أضرحة الأبطال: لقد بدا لهم أنه لم يكن من زمن، بين الوقت الذي تمددوا فيه، للحِضانة، والوقت الذي استيقظوا فيه، "إنهم يوصلون (συνάπτουσι) فعلاً برهة ما قبل إلى برهة ما بعد مكونين منهما واحدة" (ἓν ποιοῦσιν). لتفسير نص ألكميون تفسيراً فيزيولوجياً بحتاً، راجع Ch. Mugler, "Alcméon et les cycles physiologique de Platon," *Revue des études grecques* (1958), pp. 42-50,
سبق وطرح التفسير نفسه من قبل Cameron, *The Pythagorean background of the Theory of Recollection*, p. 39 et 58,
يبدو لنا بالعكس أن مقاربة كلام ألكميون واجبة مع أفلاطون: Platon, *Timée*, 90 bc.

الفاني، "الذي لا يتوقف أبداً مدّه" المرادف للـ "الضرورة المحتومة". ويُروى أن البيثاغوري بارون (Paron)، عندما سمع، في أولمبيا، بمديح الزمان "الذي فيه نتعلّم وفيه نتذكّر"، سأل إذا لم يكن، بالعكس، يجري النسيان في الزمان، وأعلن مملكة زمن الجهل[71].

إن المكان المركزي المفسح للذاكرة في الميثات الأخروية يترجم موقف رفض بالنسبة إلى الوجود الزمني. فإذا ما عظّمت الذاكرة، فذلك لكونها قدرة تحقق الخروج من الزمن والعودة إلى الآلهي. وهناك ملاحظة تسمح بتوضيح الرابط بين تقييم التذكّر ونمو تفكير نقدي سلبي تجاه الزمن. ففي البيئة الملّية نفسها، حيث تجذر الاعتقاد بالتقمص، ظهر بالتوازي مع الاهتمام بالذاكرة، وبمعنى استذكار الحيوات السابقة، ورشة عمل لإعداد عقائدي، بشكل ميثي إلى حدٍ ما، موضوعه الزمان المعتبر مفهوماً رئيساً[72]. وبالنسبة إلى فيريكيذيس الذي كان يعتبر أستاذ بيثاغوراس وأول من أكد خلود النفس وصاغ نظرية إعادة التجسد، فالزمن (خرونوس)* (chromos)، مؤلّه وفي

---

[71] Aristote, *Physique*, IV, 13, 222 b 17, et Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque, introduction historique à une étude de la philosophie platonicienne*, p. 251.

[72] نستعمل هنا مباشرة جداً الإشارات التي أعطاها لويس جيرنيه، في محاضرة غير منشورة حول الأورفية، ألقيت بـ Hautes études في شباط/ فبراير 1957.

* بالنسبة إلى الفرق في لفظ الكلمة اليونانية بين العربية والفرنسية راجع دائماً مقدمة المترجم.

أساس الكون بالذات[73]. من بذره يولد العنصران المتناقضان اللذان يتكون منهما الكون. وككائن حي ومفهوم مبهم، يؤدي **زمان** (chronos) إذاً في بداية الأشياء، دوراً في مبدأ الوحدة الذي يأتي فوق كل الأضداد. ثم نعود فنجد الزمان في نسابات الآلهة الأورفية حيث يؤدي دوراً مشابهاً[74]، إذ بصفة مسخ متعدد الأشكال، يضع البيضة الكونية التي بانفتاحها إلى نصفين أنجبت السماء والأرض وأظهرت (Phanès)، المولود الأول للآلهة، إله خنثوي يذوب فيه تعارض الذكر والأنثى[75].

يجب أن لا يساء فهم قيمة هذا التأليه لـ **الزمان** والأهمية الجديدة للزمن في هذا النمط من نسابة الآلهة. والمقدس هو الزمان الذي لا يشيخ، الزمان الخالد، والذي لا يفنى وتغنت به القصائد الأورفية باسم **زمان** الذي لا يشيخ (Chronos agèraos)[*]. **وزمان**، الشبيه بصورة ميثية أخرى، نهر أوقيانوس (Okeanos)، الذي يصرّ

---

[73] Diels, *Die fragmente der Vorsokratiker*, 7 e édition (1956), I, p. 47, 2.

[74] Guthrie, *Orphée et la religion grecque: Etude sur la pensée orphique*, p. 94 et p. 100 sq; Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque, introduction historique à une étude de la philosophie platonicienne*, p. 232 sq.

[75] حول الخنثوية كرمز للوحدة الأولية، انظر: Marie Delcourt, *Hermaphrodite, mythes et rites de la bi-sexualité dans l'antiquité classique* (Paris: Presses universitaires de France, 1958), p. 105 sq.

[*] اللفظ الفرنسي للعبارة اليونانية (Χρόνος ἀγήραος) ·(خرونوس أغيراوس) = الزمان الذي لا يشيخ.

الكون بأسره بمجراه الذي لا يكل[76]، له مظهر حية مغلقة بدائرة حول نفسها، أو دورة تصنع من الكون، بإحاطتها وبوثاقها للعالم، ورغماً عن المظاهر والتعدديات والتبدل، كرة وحيدة أبدية[77]. فالصورة المؤلهة للزمان تنمّ إذاً عن توجّهٍ نحو الوحدة وأبدية **الكل** الشبيهة بالتي تعبّر عنها، في مجال آخر، فلسفة بارمينيذس وانتقادها للصيرورة. ويظهر **زمان**، بشكله الآلهي، من حيث مبدأ الوحدة والاستمرار، كنفي جذري للزمن البشري، الذي صفته العاطفية هي، بالعكس، صفة عدم استقرار وتدمير ترئس، كما كان يصرح بارون، النسيان والموت.

يبدو لنا نمو ميثولوجيا **زمان**، إلى جانب ميثولوجيا **ذاكرة**، متطابقاً مع فترة من الصعوبات والقلق تعني تمثيل الزمان. فيكون الزمان موضوع اهتمامات عقائدية ويأخذ شكل المشكلة عندما يظهر أحد مجالات التجربة الزمنية غير منسجم مع المفهوم القديم لصيرورة دورية تنطبق على مجمل الواقع، وتنظم في الوقت نفسه، الأحداث الفصلية، دورية الأعياد، وتعاقب الأجيال: الزمن الكوني، والزمن

---

(76) Eschyle, *Prométhée*, 137 sq.

للمقاربة مع: Hésiode, *Théogonie*,790,

Homère, *Iliade*, XIV, 200, et Porphyre, *scol. ad. Il.*, XVIII, 4.

(77) لقد أشير إلى العلاقات بين أوقيانوس (Okeanos) وخرونوس (Chronos) بوضوح في: Onians,*The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World ,Time and Fate*, p. 250 sq.

لمقاربة:

Eschyle, *Prométhée*, 137 sq. d'Euripide, fr. 594, edit. Nauk, et Plutarque, *Quaest. Plat.*, VIII, 4.

الديني، والزمن البشري. وقد حدثت هذه الأزمة في العالم اليوناني حوالى القرن السابع، في الوقت الذي ظهرت فيه، مع ولادة الشعر الغنائي، الصورة الجديدة للإنسان[78]. فالتخلي عن المثال البطولي، وظهور قيم مرتبطة مباشرة بالحياة العاطفية للفرد وخاضعة لكل تقلبات الوجود البشري: ملذّات، انفعالات، حب، جمال، شباب، لها لازمة هي تجربة زمن لم يعد يتأطر مع نموذج صيرورة دائرية. وفي المفهوم الأرخيّ، كان التركيز على تعاقب الأجيال البشرية المتجددة، البعض بالبعض الآخر، بدوران لا ينقطع بين الأموات والأحياء[79]: كان زمن البشر يبدو مندمجاً في التنظيم الدائري للكون. وعندما يتوجه الفرد نحو حياته العاطفية الخاصة، ويموضع، وهو في خضم الزمن الحاضر مع

---

[78] Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes, Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, 3. Auflage (Hamburg: Claassen Verlag, 1955).

في خصوص الشعر الغنائي وصورة الإنسان المرسومة فيه، يعتقد الكاتب أنه يستطيع التكلم عن "بروز الفرد"؛ انظر أيضاً: Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque, introduction historique à une étude de la philosophie platonicienne*, p. 160.

[79] في مقطع هوميروس الشهير (*Iliade*, VI, p. 146 sq.) حول الحياة البشرية، يبدو التشاؤم في إطار مفهوم دوري أيضاً: "كما أجيال الأوراق، كذلك أجيال البشر. فمن الأوراق ما يتساقط بالهواء على الأرض فتنبت الغابة الكثيفة غيرها، ويأتي فصل الربيع؛ كذلك أجيال البشر، الواحد ينبت والآخر ينتهي...". وللمبحث ذاته، المعاد من قبل سيمونيذيس وميمنيرم (Simonide et Mimnerme) نكهة مختلفة لأنه لم يعد يتمحور حول سلسلة الأجيال، إنّما حول ما يجرّه هروب الزمن المحتوم لكل فرد.

ما يجلبه من ملذة وشقاء، القيم التي أصبح متعلقاً بها في الزمن المار، يحس بنفسه محمولاً في مد متحرك، متغير، غير مرتكس. وإن الزمن الذي يعيش فيه، والمحكوم بقدر الموت المشؤوم، يبدو له كقدرة دمار نهائي لكل ما يعطي في نظره قيمة للحياة. وعندما يعي بشكل واضح، من خلال الشعر الغنائي، أن الزمن البشري هارب من دون عودة بامتداد خط غير مرتكس، يقحم فكرة نظام دوري بكامله، وتجديد دوري ومنتظم للكون[80].

وبالمقابل، يبدو أن الفكر، في الملل الفلسفية - الدينية، يلتوي في اتجاهين: من جهة، موقف سلبي بعنف تجاه زمن الوجود البشري، حيث يُرى شرٌّ يجب التخلص منه؛ ومن جهة أخرى، جهد لتنقية الوجود الآلهي من كل ما يربطه بشكل من أشكال الزمنية، وحتى الدورية. إن "دائماً" التي تحدد حياة الآلهة، والتي يعبّر عنها في مفهوم الوجود الآلهي (Aiών)، لم تعد تذكر التكرار الدائم لما يرمَّم باستمرار بالعودة إلى الذات، لتدل على الاستمرار في هوية ثابتة أبدياً[81]. حينئذ تأخذ

---

[80] يجب كذلك، إلى جانب زمن الشعر الغنائي، إفساح مكان للزمن المأسوي. لقد كتب غولدزشميت: "إن الزمن المأسوي خطي؛ كل ما يحدث فيه يقحم المستقبل، والذي ينتهي، بيأس أو بهناء، يسلب الأبدية..." ("Le problème de la tragédie d'après Platon," *Revue des études grecques*, vol. 61, p. 58). حول المشكلة العامة للعلاقات بين الصورة الدورية والصورة الخطية للزمان عند اليونانيين، انظر: Charles Mugler, *Deux thèmes de la cosmologie grecque: Devenir cyclique et pluralité des mondes* (Paris: C. Klincksieck, 1953).

[81] Emile Benveniste, «Expression indo-européenne de l'éternité,» *Bulletin de la societé de linguistique*, vol. 38, fasc.1 ([1937]), pp. 103-113.

صورة الدائرة، رمز النظام الزمني، دلالة غامضة، ويمكنها، بحسب الحالات، أن تحمل معانيَ عاطفية متعارضة مباشرة. بمعنى أن الدورة (Κύκλος) تبقى نموذج كمال؛ وإن النفس التي عرفت، بتذكّر "حيواتها" السابقة، أن "تصل النهاية بالبداية"، جعلت نفسها شبيهة بالكواكب التي حفظها دورانها، الصورة المتحركة للأبدية الثابتة، من الدمار إلى الأبد. غير أن النفس، بإغلاقها دورتها، تحاول، ليس إعادتها بلا نهاية، مثل الكواكب، بل الهروب منها نهائياً، الخروج من الزمن إلى الأبد[82]. وتصبح الدورة (Κύκλος) التي تسقط عليها الصورة الجديدة للزمان، دورة ضرورة وتألم حزينة، دولاب الولادات القاسي المراد الإفلات منه والذي يظهر، في المشاهد الجهنمية، كأداة رمزية للتعذيب والعقاب[83].

إن هذه التفاوتات في تمثيل الزمان والقلق الذي تثيره في بعض الأوساط، تجعلنا نفهم بطريقة أفضل دلالة وقيمة تمارين الذاكرة. وجهد الاستذكار المطلوب والمعظم في الميثة لا يعبّر عن يقظة اهتمام للماضي، ولا محاولة سبر الزمن البشري. ولا يهتم التذكّر بالتعاقب الزمني، كما يفهمه الفرد في مجرى حياته العاطفية، وكما يذكره على طريقة الحنين والندم، إلا للهروب منه. إنه يحاول تحويل زمن الحياة الفردية هذا - زمن مخضوع له، غير متماسك، غير مرتكس - إلى

---

[82] Rohde, *Psyché*, p. 399, n. 2.

[83] Jane Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion.*, p. 599 sq.; Guthrie, *Orphée et la religion grecque: Etude sur la pensée orphique*, p. 208 sq., et Onians, *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, p. 452.

دورة معاد بناؤها بأكملها. إنه يحاول إعادة دمج الزمن البشري في الدورية الكونية وفي الأبدية الآلهية[84].

وهناك توجه مماثل للذاكرة، يظهر في علاقات التذكّر مع مفهوم النفس الفردية. ولقد رأينا أنه يمكن لتذكر "الحيوات" السابقة في البيثاغورية أن يظهر كوسيلة لمعرفة الذات، ليس في المعنى التافه الذي كان كشف الطالع في دلفيا (Delphes)[*] يعطيه للعبارة: عدم الادعاء بمعادلة الآلهة، ولكن بإعطائها معنى جديد: معرفة ما هي نفسنا، والاعتراف من خلال تعدد التجسدات المتعاقبة بوحدتها واستمرارية تاريخها[85]. ولكن هذه النفس (psuchè)، التي تشكّل تقمصاتها، لكل إنسان، حبكة القدر الفردي، تظهر بشكل شيطان، كائنٍ ماورائي، يعيش فينا حياة مستقلة. وإذا أصبحت تعارض حياة الجسد،

---

[84] يجب التذكير بالتقليد البيثاغوري، الذي بموجبه كانت الأحدية (La Monade) والعشرية (La Décade)، كمبدأي وحدة وكلية يرأسان تنظيم الكون، متماهيتين مع منيمي (Mnèmè) ومنيموسيني (Mnèmosunè)[**]، Theologoumena arithmeticae,81,15؛ راجع A. Porphyre, Vie de Pythagore,31 Cameron,o.c.,p.52; Fr. Cumont,Un mythe pythagoricien, chez Posidonius et Philon, Revue de philology,43,1919, p. 78-85.

[85] Delatte, *Etude sur la littérature pythagoricienne*, p. 69, et Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque, introduction historique à une étude de la philosophie platonicienne*, p. 251.

[*] مدينة مهمّة في اليونان القديم، كانت منارة العالم القديم في القرن السابع قبل الميلاد، وكان فيها معابد للإلهين أبّولون وأثينا.(المترجم).

[**] لفظ كلمتين يونانيتين: μνημη = ذكر؛ μνημοσύνη = ذاكرة. وهما مستعملتان مجازياً كإلهين (المترجم).

وإذاً بمقدار ما تكون منفصلة عنه تكون أنقى، فهي لا تذوب مع ذلك في الحياة النفسية. ويميّز إمبيدوكليس بوضوح الأحاسيس، والفكر وحتى العقل - كل أشكال المعرفة البشرية - من الشيطان (daimôn) الذي يقيم في داخلنا[86]. إن تفريد هذا الشيطان، المتمظهر بكائن بشري خاص يكتشف فيه قدره الذاتي، لا يغيّر فيه طابع القدرة الغامضة والغريبة عن الإنسان، والواقعية الحاضرة في قلب كل الطبيعة، في الهواء، وفي الحيوانات، وفي الأغراس، كما في الإنسان.

وهكذا يضع تذكر التجسدات التي عرفها الشيطان سابقاً عن نفسنا جسراً بين وجود الإنسان وباقي الكون؛ إنه يضفي على الصورة القديمة للعالم المليء بالأرواح والأنفاس، وبقرابة وبتجول دائم بين جميع كائنات الطبيعة، قيمة تجربة يمكن للفرد أن يعيشها على مستواه. إننا نرى إذاً بأي معنى ومع أي تحفظات يمكننا التعرف، في تمارين الذاكرة، إلى الجهد الذي يبذله الفرد لمعرفة ذاته من خلال نفسه. والموضوع ليس أن يوجس المرء خيفة على ذاته في ماضيه الشخصي، أن يجد نفسه من جديد في استمرارية حياة داخلية تميزه عن باقي المخلوقات كلها، بل أن يتموضع في إطار نظام عام، أن يعيد إقامة الاستمرارية، على كل المستويات، بينه وبين العالم، رابطاً بشكل نسقي الحياة الراهنة بشمولية الزمن والوجود البشري بكامل الطبيعة، وقدر الفرد بكلية الكائن، والجزء بالكل.

---

(86) Rohde, *Psyché*, p. 69, et Schuhl, Ibid., p. 100 sq.

إن ما سنحفظه من هذه الشهادات على تأليه الذاكرة، هو أن القيمة الرفيعة المعطاة لهذه الوظيفة والدور المهم الذي عُزي إليها، لم يقودا إلى جهد سبر الماضي، ولا إلى بناء هندسة للزمان. وحيث تكون الذاكرة موضوع توقير، يعظمّ فيها إن ينبوع المعرفة عامةً، كلية العلم، وإن أداة تحرير بالنسبة إلى الزمان. إنها لا تظهر في أي مكان مرتبطة بإعداد منظور زمني بحت. كذلك فهي ليست في علاقة مع الأنا. إن **ذاكرة**، الذاكرة اللاشخصية كلياً، والتي ترئس الإلهام الشعري، لا تعني ماضي الفرد؛ وبالنسبة إلى التي تلبي، في أوساط الملل، الحاجة الجديدة إلى خلاص فردي، ليست متوجهة كذلك نحو معرفة الذات، بالمعنى الذي نفهمه، بل نحو تقشف مطهّر يغيّر شكل الفرد ويرفعه إلى مصاف الآلهة .

خروج من الزمن، اتحاد مع الألوهية: نجد هاتين السمتين للذاكرة الميثية أيضاً في النظرية الأفلاطونية للتذكّر (anamnesis). فعند أفلاطون، لم تعد إعادة الذكر تتناول الماضي الأولي ولا "الحيوات" السابقة؛ إنّ موضوعها هو الحقائق التي يشكل مجموعها الواقع. لقد استُبطِنت **ذاكرة** (Mnèmosunè)، القدرة فوق الطبيعة، لتصبح في الإنسان ملكة معرفة بالذات. وجهد الاستذكار الذي كان سابقاً أداة تقشف صوفي، يأتي الآن ليذوب في البحث عن الحقيقي[87]. وهذا

---

[87] لقد أظهر ل. روبن (L. Robin) أن نظرية التذكّر عند أفلاطون، تستجيب إلى مشاكل جديدة محض فلسفية، راجع حول عقيدة التذكر: *Revue des études grecques*, vol. 32 (1919), p. 451-461.

التماهي له مقابله: بالنسبة إلى أفلاطون، المعرفة ليست سوى تذكر، يعني الإفلات من زمن الحياة الراهنة، والهرب بعيداً عن الحياة الدنيا، والعودة إلى وطن نفسنا الآلهي، والالتحاق بـ "عالم الأفكار" الذي يتعارض مع العالم الأرضي مثل هذه الآخرة التي كانت **ذاكرة** على اتصال بها.

وفي نظرية أفلاطون، يتأبّد الفكر الميثي بمقدار ما يتحوّل. والتذكّر فيها ليست وظيفته إعادة بناء الماضي وترتيبه، فهو لا يتناول تسلسل زمني للأحداث، إنه يظهر الكائن السرمدي[88] الذي لا يتغيّر. والذاكرة ليست "فكر الزمان"، إنها هروب منه. فهي لا تهدف إلى إعداد تاريخ فردي حيث تتثبت وحدوية الأنا، إنها تريد تحقيق اتحاد النفس مع الآلهي.

إن استمرار المنظور الميثي، في الأفلاطونية، تجاه الذاكرة يشكل ظاهرة مدهشة بمقدار ما حوّل أفلاطون بعمق مفهوم النفس

---

[88] إذا كان من الصحيح أن التذكّر يحدث في الزمان (راجع (Robin, *Revue des études grecques*, p. 259, et *Banquet*, 208 a) فهذا لا يقلل من أنّ الموضوع هو الواقع اللازمني الذي أعطى تأمّله للنفس خارج زمن الحياة البشرية (*Ménon*, 86 ab; *Phédon*, 72 e, 75 b sq., 76 a) ويمكن أن يكون هناك، من جراء تعاقب الأحداث التي تكوّن حياتنا الراهنة، ذكر (mnèmè)، ولكن لن يعود الموضوع موضوع معرفة حقيقية (*Rép.*, VII, 516 cd; *Gorgias*, 501 a). انظر مع ذلك: *Philèbe*, 34 b حيث يبدو الذكر والتذكّر متعارضان مثل التعارض بالقوة وبالفعل، و *Lois*, V, 732 b، اللذين يعطيان للتذكّر دلالة أكثر نفسية منها أنطولوجية.

البشرية وقرّب نفس "الإنسان الداخلي"[89]. فالنفس لم تعد فينا كائناً روحياً غريباً، إنها كائننا الروحي. فنفس سقراط هي سقراط ذاته، سقراط الفرد الذي رسم أفلاطون شخصيته بتفردها[90]. ولكن النفس شيء آخر. فهي، من جهة، لا تذوب كلياً بكائنها الداخلي، طالما يمكنها أيضاً التجسد في شخص آخر أو في جسد حيوان. ومن جهة ثانية، فهي ليست في الحقيقة ذاتها إلا بعد موتنا، أو في تلك اللحظات القصيرة – شعور مسبق بالموت – حيث تكون قطعت روابطها مع وظائفنا العضوية والحساسة وأصبحت محض فكرة. إننا نعيد العبارة اللافتة لموريس هالبواش (Maurice Halbwach) أن النفس عند أفلاطون ليست الحياة ولا الوظائف النفسية، إنها استنساخها، مثلما كانت عند هوميروس استنساخاً للجسد [91]. هذه "الازدواجية الروحية" التي تنبعث من الإنسان الداخلي، بعد موته، وتبقى عائشة، تبقى، بالنسبة إلى أفلاطون، كما بالنسبة إلى البيثاغوريين ولإمبيدوكليس، شيطاناً[92]، مبدأ آلهياً، وظيفته الربط المباشر بين قدرنا الشخصي

---

(89) *République*, 589 a; *Alcibiade*, 130 c, et Victor Goldschmidt, *La religion de Platon* (Paris: Presses universitaires de France, 1949), p. 68.

(90) *Phédon*, p. 115 c sq.

(91) Maurice Halbwachs, "La représentation de l'âme chez les grecs. Le double corporel et le double spirituel,» *Revue de métaphysique et de morale* (1930), p. 493-535.

(92) *Timée*, 90 a et 90 c.

والنظام الكوني. كل نفس خالدة، هي بالفعل مربوطة بكوكب خصها به الخالق، وإليه تعود عندما تكون تطهرت بالتذكر[93].

إن النفس تحدد جيداً، في كلّ فرد، ماهيته الحقيقية. ولكن في الوقت ذاته، إن عدد الأرواح المعادل لعدد الكواكب، يبقى دائماً هو ذاته، بلا زيادة ولا نقصان بالمطلق، رغماً عن التجدد الدائم للأجيال البشرية[94]. وفي مقطع من فيدون، يبرّر أفلاطون هذا الثبات في عدد الأرواح بمحاجة توضح، بنسقها، التوازن بين النفس والزمان والذاكرة[95]. فإذا كان كل فرد، بولادته، يجلب معه روحاً جديدة بدلاً من أن يبعث، لدورة جديدة، روح ميت، فلن يكون هناك زمن آخر، للبشر، غير هذا الزمن الخطي الذي يسير دون رجوع من الولادة حتى الموت، ويقود بفوضويته، بحسب أفلاطون، إلى الخواء[96]. وبالعكس، فان عدداً ثابتاً من الأرواح – كما يوجد في الطبيعة عدد ثابت من الكواكب، وفي المدينة عدد ثابت من المساكن[97] [97]– يفرض للحياة

---

[93] *Timée*, 41 d-e; *Phèdre*, 248 a-c et 249 a.

[94] *République*, 611 a; *Timée*, 41 d.

[95] *Phédon*, 72 ab.

[96] كتب أفلاطون: "لا يأتي الأحياء من الأموات أقل من الأموات من الأحياء. ولو لم يكن هذا التعويض الدائري الأبدي، و"بالمقابل، لو أن الإيلاد يتّبع خطاً ينطلق من أحد الأضداد إلى الذي يواجهه فقط [أي حصرياً من الحياة إلى الموت] ولو لم ينقلب لاحقاً نحو الآخر، خالقاً منعطفاً"، لتدرج العالم نحو الخواء والموت: *Phédon*, 72 bc.

97 *Lois*, p. 737 c sq., et Goldschmidt, *La religion de Platon*, pp. 117-118.

البشرية مجرى دائرياً يسمح بدمجها في نظام زمن دائري، يغطي الطبيعة والمجتمع والوجود الفردي.

لقد فقدت الذاكرة الأفلاطونية مظهرها الميثي: لم يعد التذكّر يستعيد ذكر "الحيوات" السابقة من الآخرة. ولكنه يحافظ، في علاقاته مع فئة الزمان ومفهوم النفس، على وظيفة مشابهة للتي كانت معظّمة في الميثة. وهي لا تحاول أن تصنع من الماضي، بصفته هذه، موضوع معرفة. فهي لا تهدف إلى تنظيم التجربة الزمنية؛ إنها تريد تخطّيها. إنها تصنع من ذاتها أداة قتال ضد الزمن البشري الذي ينكشف كمدّ بحت، كالمجال الهيراقليطي لـ "كلّ شيء يزول" (πάντα ρέει). إنها تواجهه بالاستيلاء، بواسطة التذكّر، على معرفة قادرة على تحويل الوجود البشري بربطه بالنظام الكوني والاستقرار الآلهي. وفي الوقت الذي يتأكد فيه الاهتمام بالخلاص الفردي، يفتش الإنسان عن طريقة الوصول اليه في اندماجه بالكل. وما ينتظره من الذاكرة، ليس وعي ماضيه، بل وسيلة الإفلات من الزمان والالتحاق بالألوهية.

إننا نستخلص من تحليلنا لميثات الذاكرة وما تبقّى منها في بدايات الفلسفة اليونانية الآتي: لا يوجد رابط ضروري بين نمو الذاكرة وتقدم وعي الماضي. فالذاكرة تبدو سابقة لوعي الماضي وللمصلحة في الماضي كماضٍ. ونلاحظ في فجر الحضارة اليونانية نوعاً من النشوة أمام قدرة الذاكرة، – إنما ذاكرة بتوجه مختلف عن ذاكرتنا ويلبي غايات أخرى.

إن هذه الصورة للذاكرة التي تعكسها الميثات وهذه الوظيفة التي تخصّها بها، ليستا مجانيتين. إنهما مرتبطتان، كما رأينا، بتقنيات استذكار خاصة جداً، ممارسة داخل مجموعات مغلقة لغايات خاصة بها: إنهما في أخويات الشعراء المنشدين، جزء من تعلم الإلهام الشعري و"الاستبصار" الذي يوفّره؛ وفي أوساط المجوس، تحضران للاستيلاء الحصول على النشوة الألوهية؛ وفي المِلل الدينية أو الفلسفية، تندرجان في تمارين تَطهّر وخلاص روحية. وخارج النطاق المؤسساتي والسياق الذهني المتلازمة معهما، تفقد هذه السلوكات الاستذكارية دلالتها وتصبح من دون موضوع. ولا يعود لها مكان في تنظيمنا الحالي للذاكرة، الوظيفة الموجهة نحو معرفة الماضي الفردي للإنسان.

إن المسافة شاسعة من تلك الأشكال البائدة للذاكرة إلى ذاكرة اليوم. ولاجتيازها لا يكفي أن تزول تقنيات الاستذكار القديمة، بل يجب إعداد أدوات ذهنية تسمح بمعرفة دقيقة للماضي، وبتعليم زمني تسلسلي مضبوط، وبتنظيم صارم للزمان. وفي حال عدم تأمين هذه الأدوات الجديدة، فالحضارة اليونانية لن تعود تمنح للذاكرة، بعد أن تكون جردتها من فضائلها الميثية، إلا مكاناً ثانوياً. وبمقدار ما تكون علاقات الذاكرة مع الزمان والماضي واضحة، ستفقد هذه الوظيفة الهالة التي كانت في الأساس متوّجة بها[98]. فعند أرسطو، مثلاً، الذاكرة (μνήμη)، والتذكّر

---

[98] بسبب نقص في الوثائق، لا يمكننا طرح مشكلة أهمية تقنية الذاكرة في تعليم هيبياس (Hipias). ولكن مع ذلك علينا الاعتراف بالرابط بين طريقة تقنية الذاكرة

(ἀνάμνησις)، مختلفان لكون الأولى قدرة بسيطة للحفاظ على الماضي، والثاني تذكير إرادي فعلي[99]. ولكن الاثنين يبدوان بالضرورة مرتبطين بالماضي؛ إنهما مشروطان بفترة من الزمن؛ يفرضان مسافة زمنية والتمييز بين سابق ولاحق[100]. وبالمحصلة، بحسب أرسطو، إنه الجهاز نفسه الذي نتذكر بواسطته وبواسطته ندرك الزمان[101]. فالذاكرة

عند السفسطائي ومثاله الموسوعي للمعرفة، وطموحه بالمعرفة الكونية (Platon, *Hipias mineur*, 368 b sq.). وربما كنا قد ملنا من حينه الى أن نرى في تقنية الذاكرة عند هيبياس نقلاً وعلمنة لسلطة كلية العلم المرتبطة تقليدياً بـ ذاكرة. وكلية العلم االتي كانت الألوهية تجلبها إلى الشاعر المنشد بشكل رؤية ملهمة، يتباها هيبياس بامتلاكها هو ذاته وبتزويد تلامذته بها، بفضل تقنيات استذكار، أصبح لها طابع إيجابي بحت، وتستطيع أن تكون موضوع تعليم (*Hipias majeur*, 285 d). بالإضافة الى أنّ هيبياس لا يفعل سوى اتّباع الطريق المفتوحة أمامه من قبل الشاعر الغنائي سيمونيذيس (Simonide)، الذي كان اليونانيون يعيدون إليه أصل تقنية الذاكرة (technè mnèmonikè) (Souda, *Lexicon*: Simonides; Longin, *Rhét.* I, 2, 201; Ciceron, *De fin.*, II, 32).

لاحظ عند سيمونيذيس سمتين قادرتين على توضيح هذه العلمنة لتقنيات الذاكرة والوقت الذي تحصل فيه: **1** . كان يمكن لسيمونيذيس أن يتقن الأبجدية ويبتكر حروفاً جديدة تسمح بتأشير خطّي أفضل؛ **2** . قد يكون الأول قد قبض بدل قصائده، بامتهانه الشعر صنعة لكسب المال.

[99] Aristote, *De la mémoire et de la reminiscence*, 449 b et 451 a 20

[100] المصدر نفسه.: 449 b 14; b 27; 450 a 20; 451 a 29; 452 b 8 sq.

[101] 449 b 29.

لا تنتمي إذاً إلى ملكة التفكير إلا "عرضاً"؛ وارتباطها هو بملكة الحس، ما يفسر أن خارج الإنسان جمهوراً آخر من الحيوانات يملك الذاكرة[102].

عندما لا يبقى الكائن موضوعها، بل تجديدات الزمان، تجد الذاكرة ذاتها ساقطة هكذا من المكان الذي كانت تشغله في رأس تراتبية الملكات. فهي لم تعد سوى عاطفة (πάθος) النفس التي باتحادها مع الجسد تغرق في المد الزمني. وهناك بين الإدراك العقلي – νόησις - والإدراك الحسي للزمان عدم تلاؤم جذري يحذف الذاكرة من الجزء العقلي للنفس ويرجعها إلى مستوى جزئها الحسي.

وعند أرسطو، لم يعد شيء يذكر بـ **ذاكرة** الميثية، ولا بتمارين الاستذكار المخصصة للتحرير من الزمان ولفتح الطريق نحو الخلود. فالذاكرة تبدو الآن ضمن الزمن، ولكنه زمن باقٍ، بالنسبة إلى أرسطو أيضاً، عصيّاً على المعقولية. وبصفتها وظيفة زمنية، لم تعد الذاكرة قادرة على الزعم بكشف الكائن والحقيقي، ولكنها لا تستطيع أيضاً أن تؤمّن، في ما يختص بالماضي، معرفة حقيقية؛ إنها فينا إشارة شعور بالنقص أكثر من كونها ينبوع معرفة أصلية: إنها تعكس نقوصات الوضع الفاني، عجزنا عن بلوغ العقل الخالص.

---

[102] 450 a 13 sq.

نهر "أميليس"
والـ "ميليتي ثاناتو"[1]

تُختم **الجمهورية** على ذكر مشهد جهنمي: في نهاية رحلته إلى الآخرة، يكتشف إيرالبامفيلي (Er le Pamphilien) السهل حيث تخيم الأرواح، في حرّ خانق، في مرحلتها الأخيرة قبل أن تعاد إلى الأرض بتقمص جديد. ويتطابق المشهد مع تقليد كامل يستلهمه أفلاطون بصورة غير مباشرة جداً: إنه لم يبتدع لا سهل **نسيان** (Lèthè) القاحل، ولا النفوس الظمآنة، ولا الماء البارد الذي يجري من ينبوع ذي سلطات القَوْطبيعية، إنما اسم أميليس* (Amélès) الذي أعطاه أفلاطون للنهر الذي تحت الأرض حيث تأتي النفوس لتشرب وتفقد كل ذكرى، لا يوجد، حسب معرفتنا، في أي وصف لعالم الأموات سابق لـ **الجمهورية**. فما هي الدلالة الصحيحة لهذه الكلمة؟ كيف يبدو وجودها في الرواية الأفلاطونية؟ ما هو الرابط الذي يجمع بين أميليس في **الجمهورية** وينبوع **نسيان** الموجود في الأدب الصوفي[2]، والذي يجب

(1) *Revue philosophique* (1960), pp.163-179.

* لفظ الكلمة اليونانية (ἀμελής) التي تعني "مهمل"، "غير مكترث".

(2) راجع .H.Diels-W.Kraans, *Die Fragmente der Vorsokraliker*, I, p. 15 sq

على النفس أن تعرف كيف تبدل اتجاهها عنه لتنهل من بحيرة **ذاكرة** الماء الذي بعد أن يحررها من دولاب الولادات يأتيها بنعمة الخلود المغتبط برفقة الأبطال والآلهة؟

وبترجمته أميليس بـ "من دون همّ"، يبدو أن ليون روبن (Leon Robin) لا يقبل بين **إهمال** **(améleia) ونسيان (lèthè) إلا علاقة ضعيفة: فإذا غطّس النسيان النفوس التي شربت بإفراط من نهر **أميليس**، فذلك لأن كل أنواع "القلق" زالت عنها[3]. وبعدما أصبحت فرحة بحياتها الأرضية، على راحتها في سجن الجسد حيث رميت، فإنها لا تبغي شيئاً أبعد، ومكتفية بجهل لا تشعر حتى به. وفي إطار الفكر الأفلاطوني حيث يجب موضعتها، يمكن تحديد الـ **إهمال** هكذا بعكس ذلك القلق الروحي، ذلك الاضطراب في النفس الذي على الشاعر، اقتداء بسقراط، مهمة إثارته.

ولكن ليس أكيداً أن يكون معنى الكلمة كذلك. ويمكننا التساؤل ما إذا كانت العلاقة بين سهل نسيان ونهر أميليس أكثر مباشرة، وما إذا كان قد جدّد أفلاطون، حول هذه النقطة أيضاً، بمقدار ما جمع

** لفظ الكلمة اليونانية (ἀμελής) التي تعني "مهمل"، "غير مكترث".

[3] "قلق أخلاقي، يكتب ليون روبن، أو قلق فكري يتحدى الاستذكار، انطباع نقص يولد الحب". راجع Platon, Œvres *completes*, (Paris: Bibliothèque de la Pléiade, 1940), I, p. 1376 .

ونقل تقليداً كان يجمع بشكل وثيق بين مباحث **ميليتي*** (mélétè) و**أميليبا**، وميثات **ذاكرة ونسيان**[4].

يقدم لنا بوزانياس (Pausanias) الأسماء التي، بحسب أقدم تقليد، قد تكون حملتها ربات فن هيليكون (Hélicon)، في الوقت الذي لم يكن فيه أكثر من ثلاث، كنّ يُدعَين: ميليتي (Mélétè)، ومنيمي (Mnèmè)، أييذي (Aoidè): تمرين، وذكر، ونشيد[5]. وإننا نعلم الرعاية التي مارستها ذاكرة (منيموسيني) (Mnèmosunè)، والدة ربات الفن، على الوظيفة الشعرية، والمكان الذي تحتله، في أخويات الشعراء المنشدين، تمارين الذاكرة المعّدة لهذه "الرؤية الموحاة" التي يتطلبها، في الشعر الشفهي، شكل تأليف يجمع بين التسميع والارتجال[6]. لن تدهشنا إذاً رؤية الذاكرة وتمرين (mélétè)، حيث علينا الاعتراف بممارسة تمرين ذهني، انضباط ذاكرة ضروري لتعلم التقنية الشعرية، متّحدين مع الغناء، في تسمية ربّات الفن. وهذا التمرين، نعود فنراه متّحداً دائماً بشعائر ربات الفن[7]، في الأخويات من نمط الملة

---

* لفظ كلمة يونانية μελέτη = اهتمام، تمرين.

(4) حول هذه الميثات، راجع Pierre-Maxime Schhuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, p. 241 sq., وسابقاً ص 51 – 78.

(5) *Pausanias*, IX, 29, 2-3. نشكر م. ديثيان الذي لفتنا إلى هذا النص لبوزانياس.

راجع: B.A. Van Groningen, "Les trios Muses de l'Hélicon", *l'Antiquité classique*,([s.l]: [s.n], 1948), pp. 287-296.

(6) سابقاً ص 109.

البيثاغورية، حيث يتم إعداد الفكر الفلسفي. ولقد اكتسب في هذه البيئة الجديدة قيمة أوسع: فهو لم يعد محصوراً باكتساب معرفة خاصة، إنه يشكل السموّ البشري عامة، الأريتي (arête)**. لقد ارتدى طابعاً مزدوجاً: على الصعيد الفردي، إنه **تمرين***** (askèsis) يحمل الخلاص بتطهير النفس، وعلى صعيد المدينة تربية**** (paideia) تنشىء الشباب على الفضيلة، محضرة الأجود إلى تمرين سيادة مطابق للعدالة. هذا التوجه المزدوج يقرب "الانضباط" الفلسفي، من جهة، من قاعدة الحياة الدينية المنادى بها في المِلل الصوفية التي لا تهتم إلاّ بالخلاص الفردي وتجهل المجال السياسي(8)، ومن جهة ثانية، من الترويض الجماعي، المبني جوهرياً على امتحانات وتمارين عسكرية(9)،

** لفظ الكلمة اليونانية: ·ἀρετή = فضيلة.

*** لفظ الكلمة اليونانية: ’ἄσκησις = تمرين.

**** لفظ كلمة يونانية: · ·παιδεία = تربية، شباب.

(8) هناك، بين فكر المِلل الديني، والتفكير الفلسفي، تشابه مباحث مدهش. ولكن الفارق الأساسي هو أن "حكمة" الفيلسوف تزعم ضبط النظام في المدينة، بينما يبقى كل همّ تنظيم سياسي غريباً عن روح الملل.

(9) Thucydide, II, p. 39, et Platon, *Lois*, IX, p. 865 aa.

(10) كتب ثوكيذيذيس (Thucydide): "في التربية اللاكيذيمونية، نحصل على الرجل الشجاع ·(ἀνδρεῖον)، من بين الشباب (νέοι)، بتمرين شاق (ἐπιπόνῳ ἀσκήσει) ·وبالتمرين على الشقاءات (πόνων μελέτῃ).

(*) لا يمكن للقارىء، سواء أكان عربياً أم أجنبياً إن لم يكن ملماً باللغة اليونانية أن يفهم هذه الحاشية من دون ترجمة عباراتها اليونانية، فالحاشية المترجمة هي: في =

(αἱ τῶν πολεμικῶν μελέται) أنشأت، في المجتمعات المحاربة في اليونان، نظاماً تربوياً أولياً يهدف الى انتقاء شباب بغية تأهيلهم للسلطة. إنما، ما يطبع التمرين الفلسفي هو أنه يحل محل التقيد بالطقوس كما في التمرين العسكري، تدريباً فكرياً محضاً، ترويضاً ذهنياً يشدد قبل كل شيء، كما في التمرين الشعري، على انضباط الذاكرة. ان التمرين الفلسفي، بصفته فضيلة رجولية، يفرض مثل التمرين الحربي، طاقة جادّة، وانتباهاً دائماً (épiméleia)، وجهداً قاسياً[11] (ponos). ويتعارض، في إحدى تمثيلات الفضيلة التي أصبحت تقليدية، والتي نجد صداها في ميثة هيركليس على تقاطع الرذيلة والفضيلة، مع الإهمال (améleia) وقلة التدريب (amélétèsia)، والكسل (argia)، والرخاوة (malachia)، واللذة[12] (hèdonè). ولكن هذه التمارين والانضباط تتعلق بالنفس والعقل وليس بالجسد. وبشكل أدق، معيدين هنا عبارات جامبليك (Jamblique) بالذات التي تحدد التمرين

= الثقافة الإسكيذيمونية، كما كتب ثوكيذيذيس، تكتسب الرجولة، عند الشباب، بتمرين شاق، وبالتمرين على الشقاءات.

[11] حول التعارض في مفهوم الفضيلة المطعمة بكثير من الروح العسكرية، بين الإهمال (améleia) من جهة، والتمرين (mélétè) المتحد مع الاهتمام (épiméleia) من جهة ثانية، راجع Xénophon, *Economique*, وخاصةً XII, 6 et sq.; XX, 3 et sq.

[12] راجع Charles Picard, "Nouvelles remarques sur l'apologue dit de Prodicos", *Revue archéologique*, XLII, 1953, pp.10-41. الإهمال (améleia) متحد مع الرخاوة (malachia) عند: Thucydide, I, 122, 4؛ ومع الكسل (argia) عند Platon, *République*, 421 d.

البيثاغوري، الموضوع يتعلق بتمرين وتدريب الذاكرة[13] (γυμνασία
καὶ ἐπιμέλεια μνήμης). ولقد أكد جامبليك مرتين القيمة السامية
التي يرتديها جهد الاستذكار، بنظر البيثاغوريين، في اكتساب الحكمة.
في المرة الأولى، يقدم تذكّر "الحيوات" الماضية التي تعزو الأسطورة
سلطتها إلى بيثاغوراس، كمصدر ومبدأ تعليمه[14]. وفي المرة الثانية،
يذكر أنه كان يجب على البيثاغوريين أن يحفظوا كل شيء في
ذاكرتهم، وأن لا يضيعوا شيئاً من الذي كانوا قد تعلموه أو رأوه أو
سمعوه، ويعطي لفحص الضمير اليومي، الذي كان متبعاً في الملة،
قيمة التمرين الذاكري[15].

على فحص الضمير هذا تأتينا *Vers Dores* بإيضاحات ذات
أهمية: لا ينبغي الاستسلام مساءً لحلاوة النعاس، بل ينبغي علينا، قبل
النوم، إحصاء كل الأعمال المنجزة خلال النهار، ابتداءً من الأول،
مستعرضينها كلها حتى النهاية[16]. إنها عملية صعبة، يدعو إليها
التلميذ بهذه العبارة: "عليك القيام بهذا الجهد، تنفيذ هذا التمرين"
(Ταῦτα πόνει، ταῦτ' ἐκμελέτα...). ويتابع النص: "عليك أن

---

[13] Jamblique, V, p., 164.

[14] المصدر نفسه، ص 63.

[15] المصدر نفسه، ص 164 و165 .

[16] Μηδ' ὕπνον μαλακοῖσιν ἐπ' ὄμμασι προδέξασθαι τῶν ἡμερινῶν ἔργων

τρὶς ἕκαστον ἐπελθεῖν: Pythagoras, *Vers d'or pythagoricien*, édités avec une introduction et un commentaire par dr P.C. van der Horst (Leyde: E.J. Brill,1932).

تحبه فيقودك على خطى الفضيلة الآلهية[17]...؛ لا تأمل بعد بما لا أمل فيه، ولا يبقى شيء مخفياً عنك، (μήτε τι λήθειν)".

ويلاحظ هييروكليس، في تعليقه، أن الشاعر يحضّنا على جعل الفحص يتناول كل أعمال اليوم، بما فيها الأكثر تواضعاً، من الأولى حتى الأخيرة من دون إسقاط: ذلك، كما يقول، لأن هذا التذكّر لأحداث الحياة اليومية، يشكل تمريناً خاصاً بتذكيرنا من خلال الذاكرة بحيواتنا السابقة (μελέτη τῶν προβεβιωμένων ἀναπολήσεως). ومتابعاً تعليقه، يركز هييروكليس تمرين الفضيلة (ἄσκησις τῆς ἀρετῆς) عند البيثاغوريين على قدرات (dunameis) ثلاث للنفس: الشقاء (ponos)، والتمرين (mélétè)، والحب (érôs) . باعتبار التمرين محدداً انضباطاً مفروضاً على القسم العقلي من النفس، الذي وظيفته التفكير (noein). وبلوتارك هو ذاته منقاد أيضاً، في حواره حول تربية الأولاد (L' Education des enfants)، لتأكيد أهمية التمرين المتحد بالشقاء في التربية (paideia)[18]. وللمقطع قيمة جدلية: يقارع بلوتارك الذين يعطون، في الفضيلة، دوراً للطبيعة أكبر من دور الدراسة والتمرين: إنهم لا يتصورون إمكانية ترويض مزاج سيئ بتمرين منتظم على الفضيلة (μελέτη ὀρθὴ πρὸς ἀρετήν)؛ بذلك هم مخطئون كلياً:

---

(17) Τῆς θείης ἀρετῆς εἰς ἴχνια :راجع Proclus, *Hymne aux Muses*, 6-7 تعلمنا ربات الفن الاسراع باكتشاف الأثر (ἴχνος)، في غياهب النسيان (ὑπέρ βαθυχεύμονα λήθην).

(18) Plutarque, *De l'éducation des enfants*, 2 a-c.

فالإهمال يهدم أفضل النفوس كما يفعل بأفضل الأرض وبأصلب الأجسام، ولكن الاهتمام والشقاء شيئان مخصبان ومنتجان، بفضلهما يتغلب ما كان مخالفاً للطبيعة على ما هو حسب الطبيعة: "حتى الأشياء السهلة تتخلّى عن الذين لا يتمرنون، بينما الأشياء الصعبة تنال بكثرة الاهتمام والمثابرة[19]". إن ما يعطي لنص بلوتارك أهميته هي تفاهته. فبلوتارك يتوسع بنقطة مشتركة تعود إلى مبحث، غالباً ما يدور حوله، هو مبحث الفوائد العائدة إلى الطبيعة وإلى الدراسة. والحال أن هناك، حول هذه المشكلة، خطأً فاصلاً، فُرض رسمه باكراً، يعارض الفلاسفة مع الأوساط التقليدية في الشعر. فالشعراء – ليس فقط بندار، وإنّما قبله هوميروس – يركزون على المواهب الشخصية والإلهام على حساب التعلم والدراسة. وبالمقابل، يأتي مثل إبيشارم (Epicharme)، الذي نعرف ارتباطاته بالفكر البيثاغوري، ويدعم وجهة النظر المعارضة، بحكمة، يبدو نص بلوتارك وكأنه تعليق عليها: "إن التمرين، يا أصدقاء، يخلق أكثر من جود السجية"[20] (ἁ δὲ μελέτα φίλοι)،φύσιος ἀγαθᾶς πλέονα δωρεῖται . هذا المديح للتمرين

---

[19] من جهة، الأمور االسهلة تهرب من أمام المهملين، ومن جهة ثانية، فإن الأمور الصعبة يروّضها المهتمون Καί τὰ μὲν ῥάδια τοὺς ἀμελοῦντας φεύγει, τὰ δὲ χαλεπὰ ταῖς ἐπιμελείαις ἁλίσκεται.

[20] H. Diels, o.c., t. I, p. 203, 10.

وثماره يسير جنباً إلى جنب، عند إيبشارم، مع تعظيم الشقاء، والتحذير من مخاطر الاسترخاء والملذات[21].

وسيبدو لنا التفكير هنا بمباحث الإلهام البيثاغوري أكثر شرعية بمقدار ما يتابع الحوار، عند بلوتارك، بفقرة نجد المعادلة التامة لها في خطاب بيثاغوراس إلى الشباب، الذي أورده جامبليك. كل الخيرات، كتب بلوتارك، هي للإنسان غير الثابت والمتقلب، وحدهما التربية تشكل مكتسباً نهائياً يبقى "خالداً وآلهياً" فينا لأن الروح وحدها تقوى مع الشيخوخة، بينما يضيف الزمن الذي يدّمر ويشتت كل شيء المعرفة للمعمّرين[22]. والتعارض نفسه بين الخيرات الثابتة والخيرات الهارية نجده عند جامبليك: بمدحه التربية أمام الشباب (nèoi) يكون بيثاغوراس قد شبّه الخيرات الجسدية والاهتمام بالجسد بالأصدقاء السيئين الذين يتخلون عنّا في أول مناسبة، وخلافاً لذلك، فإن ثمار التربية تدوم حتى الموت، وحتى أنها تجلب للبعض، في ما بعد الموت، مجداً أبدياً. وبينما ينبغي نقل باقي الخيرات فور تخلي مالكها عنها، إذ إن التربية لا تستنفذ بالاستبدال، فهي، بين كل الاشياء البشرية، الوحيدة التي تستطيع أن تكسب نهائياً وتحفظ (κτήσασθαι)[23].

أن يكون هذا المبحث في الخير القابل للتخزين، رغماً عن مد الزمان المدّمر، مرتبطاً بالمفهوم الذي يضع من جهد الذاكرة أساس

---

[21] Id., ibid., t. I, p. 203, pp. 18-21 et p.204,16 sq.

[22] Plutarque, *De l'éducation des enfants*, 5 d.

[23] Jamblique., *V.P.*, pp. 42-43.

الانضباط العقلي، هذا نراه عند بلوتارك الذي يختم هذا القسم من بيانه مقدماً الذاكرة كبيت المؤن (ταμεῖον) للتربية، ومشيراً إلى أنه إذا اعتُبرت الذاكرة (Mnèmosunè) والدة ربات الفن، فذلك لأنه ليس في العالم شيء قادر مثلها على الإنماء والتغذية[24] (γεννᾶν καί τρέφειν)، وهذه الصورة للذاكرة هي أهراء الحكمة الذي لا يفرغ، والتي تتحدى إصابة الزمان لها، وحيث النفس تغترف غذاء الخلود، قد نتخيلها نابعةً من ابتكار بلوتارك لو لم نجدها عند إمبيدوكليس في سياق يذكر مباشرة المباحث الأفلاطونية في التذكّر والنسيان والإهمال. "مغتبطاً، يصرح إمبيدوكليس، الذي اكتسب (ἐκτήσατο)، ثروة الأحجبة (prapides) الآلهية"[25]. السعيد (Olbios)، والثري (Ploutos)، والمالك (ektèsato)، هذه الكلمات المتحدة بفكرة الآلهي، لم يكن بوسعها إلاّ أن توحي، في ذهن رجل يوناني، صورة زيوس حامل الصفة المثلثة للمالك والثري والسعيد[26]، والذي يجلس، في غرفة المؤن بالتحديد، على عرش[27] بشكل وعاء (ἀγγεῖον) برميل صغير

---

[24] Plutarque, o.c., 9 c.

[25] السعيد هو الذي يكتسب ثروة الأحجبة الآلهية (Ὄλβιος ὃς θείων πραπίδων ἐκτήσατο πλοῦτον)، H. Diels, o.c., t. I, p. 365, 5 sq.

[26] راجع: Lewis Richard Farnell, *Cults of the Greek states* (London: Oxford,1896), I, p. 55.

[27] Harpocr,s.v. لزيوس الحامي (κτησίου Διὸς)، ذاكراً هيبيريذيس (Hypéride) وميناندريس (Ménandre) (p.184-185,Dindorf): حماية الأهراءات كان قد أسسها زيوس (κτήσιον Δία ἐν τοῖς ταμιείοις ἱδρύοντο).

(καδίσκος) مليء بشراب الخلود[28] (ambrosia) . وبصفته رمز الصحة والرخاء، الثابتين، يسهر بُرَيْملُ زيوس الحامي (Zeus Ktèsios)* على الخيرات المنزلية ويحفظ كل ثروات المنزل سليمة. والحال أنه كان يمكن لهذا "الكنز" الكبير من الأحجبة أن يمتلكه، حسب إمبيدوكليس، رجل آلهي، رأى فيه الأقدمون بيثاغوراس وقدرة الاحتفاظ في ذاكرته بكل أحداث "الحيوات" السابقة، من دون نسيان أي منها: "هذا الرجل، يقول لنا فعلاً إمبيدوكليس، عندما كان يمدّ بأحجبته[29]، كان يميّز بسهولة كل من الأشياء التي تعود إلى عشرة أو عشرين حياة بشرية".

لقد ركزنا، بعد لويس جيرنيه[30]، على ما يمكن أن يكشفه لنا من ممارسات واعتقادات قديمة نص إمبيدوكليس هذا الذي يستخدم للدلالة

---

(28) Athénée,473 b: البريْمل وعاء يجلس فيه زيوس الحامي على العرش (καδίσκος ἀγγεῖόν εστι ἐν ᾧ κτησίους Δίας ἐγκαθιδρύουσιν…)

* (Ktèsios) لفظ الكلمة اليونانية κτήσιος يمكن أن تعني "المالك" أو "حامي المنزل".

(29) H. Diels, o.c., t.I, p.364, 4: لأنّه عندما يمدّ كل أحجبته (Οππότε γὰρ πάσῃσιν ὀρέξαιτο πραπίδεσσιν) راجع Jambl., V.P., 67 et D.Laërce, VIII, 54.

30 L. Gernrt, *Les origins de la philosophie*, Bulletin de l'enseignement public au Maroc, 1945, no 183,p. 8 ؛ راجع سابقاً ص 66

على العقل الكلمة البائدة "أحجبة (prapides)" التي تعني أصلاً حجاب. وفي استعمال الصيغة "حفظ الحجاب"، اعتقدنا التعرف إلى ذكرى انضباط من نمط اليوغا، المستندة من دون شك على تقنية مراقبة النفحة التنفسية؛ وهكذا قد يتفسّر الامتياز الغريب، الذي تعزوه الأسطورة للمجوس، بالتمكن طوعاً من تحرير نفسهم (psuchè)، وجعلها تغادر الجسد، طريحاً بلا نفس ولا حياة غارقاً في نوم تخشّبي، في رحلة إلى الآخرة تعود منها حاملة، مثل نفس إيبيمينيذيس، معرفة الماضي. وتحت تأثير الاهتمامات والأفكار الجديدة التي تتضح في الأخويات الفلسفية، يكون نظام النشوة ذلك قد تحول إلى تدريب روحي، تمرين يجمع بشكل وثيق جهد الاستذكار المدفوع أبعد ما يمكن في الحيوات السابقة، وتطهير النفس وانفصالها عن الجسد، والهروب من المد الزمني بولوج حقيقة ثابتة تمام الثبات. أليس هذا هو التدريب الذي يذكره أفلاطون في Phédon، قبل أن يعرض نظريته في الاستذكار، عندما يحدد الفلسفة، وفقاً لما يسميه تقليداً قديماً جداً، مثل تمرين الموت[31] (mélétè thanatou)، نظام أو تمرين موت، يكمن بتطهير النفس في تركّزها وانقباضها على ذاتها انطلاقاً من كل نقاط الجسد، بطريقة تستطيع، بتجمّعها وانعزالها هكذا، أن تفلت من الجسد وتهرب منه[32]. تطهّر، تركيز وانفصال النفس: كذا كلمات تعني كذلك بالنسبة

---

[31] Phédon, 67 e et 81 aa.

[32] المصدر نفسه، 67 c راجع أيضاً 65 c,70 a,81e etc,83 a إنه تمرين "التركيز" نفسه، بالمعنى الصحيح، الذي نجده عند Porphyre, *Lettre à Marcella* , 10: إذا

إلى أفلاطون استذكار. ويحافظ تمرين الموت على طابع تمرين ذاكرة، كما يؤكده نص فيدر (Phédre) حيث يشير أفلاطون، راثياً اختراع الكتابة، إلى أنه باستبدال الجهد الخاص بالاستذكار، بالثقة بالبصمات الخارجية للروح، سيسمح للنسيان في التغلغل في النفس بغياب تمرين الذاكرة[33]. فضلاً عن ذلك، فإنه بهذه الطريقة بالذات يفسر بروكلوس (Proclus) الإهمال في تعليقه: "إن النفس التي شربت بإفراط من نهر "أميليس" (Amélès) تنسى كل شيء من حيواتها السابقة: لأنها بعد أن أصبحت مغرمة بالصيرورة لا تعود تذكر المبادىء الثابتة وتنساها (δι' ἀμελετησίαν καὶ ἀργίαν)". ويضيف: "نحن بحاجة فعلاً إلى تمرين يجدد لنا باستمرار ذاكرة ما عرفنا[34] (δεῖ γὰρ τῆς μελέτης ἀνανεούσης ἡμῖν ἀεὶ τὴν μνήμην ὧν ἔγνωμεν)". طبعاً، إن تمرين الموت هذا، في المنظور الأفلاطوني، هو بالواقع نظام خلود: إن النفس، بتحررها من جسد يطبق عليه أفلاطون صور المد والتيّار ذاتها التي يطبقها على الصيرورة[35]، تنبعث من نهر الزمان للاستيلاء على وجود ثابت ودائم، قريب من الآلهي بمقدار ما هو مسموح للإنسان.

تمرنت على الرجوع إلى ذاتك، جامعاً بعيداً عن الجسد جميع الأعضاء الروحية المشتتة والمتحولة إلى مجموعة من الأجزاء، المقطعة في وحدة كانت إلى حينه تنعم بكل اتساع قوتها (trad. Festugière) النص اليوناني يقول: إذا أردت الاعتناء بنفسك بتجميع كل الأعضاء المبعثرة بعيداً عن الجسم (εἰ μελετώης εἰς ἑαυτὴν ἀναβαίνεν συλλέγουσα ἀπὸ τοῦ σώματος πάντα τὰ διασκεδαθέντα μέλη).

(33) Phèdre, 275 aa; *Théétète*, 153 b.

(34) Plato, «Proclus,» In *République*, edited by Wilhelm Kroll, p. 349.

بهذا المعنى، يكمّل التذكّر الأفلاطوني، بواسطة تمارين ذاكرة من البيثاغورية، المبحث الميثي القديم **ذاكرة**، ينبوع الحياة الذي لا ينضب، ينبوع الخلود. وعندما يذكر أفلاطون، في سهل نسيان، نهر أميليس "الذي لا يمكن لأي وعاء حجز مائه (ἀγγεῖον οὐδὲν τὸ ὕδωρ στέγει)"، يبقى أمينا للتفسير الذي أُعطي لميثات الذاكرة والنسيان في الدوائر الفلسفية في اليونان الكبير.

إذا كان لا يمكن بالفعل لشيء حجز هذا الماء، فلأنه معمول ليجري دائماً، لذلك يهرب (φεύγει)، إنه يهجر كل الأوعية التي يسكب فيها، كما يهجر البشر الخيرات البشرية، حسب بيثاغوراس، وكما يتلاشي فيهم الاهتمام بالجسد - أي إهمال النفس - التي كان الحكيم يعارضها مع المكتسب النهائي المحصول عليه من تمرين الذاكرة الذي عليه ترتكز تربيته. لا شك في أن نهر أميليس (Amélès) اكتسب، عند أفلاطون، دلالة فلسفية بحت: فالنهر يرمز عنده، كما يلاحظه بروكلوس، بالإضافة إلى استرخاء نفس تستسلم إلى هوى لذتها بدلاً من أن تفرض على ذاتها انضباط الذاكرة القاسي، إلى مد وجزر الصيرورة الدائمين واللذين لا يستطيع أي وعاء أو أي كائن حجز جريانها الهائل[36] (τὴν δεινὴν ἐκροήν). غير أن البيثاغوري بارون، بشهادة

---

(35) راجع Harold W. Miller, "Flux of Body in Plato's Timaeus," *Transactions and Proceedings of the American*, vol. LXXXVIII (1957), pp.103-113.

أرسطو، كان قد جمع بقوة النسيان بالزمان، وبينما لام الذين صنعوا من الزمان (Chronos) إلهاً حكيماً جداً، أعلنه هو بالعكس ينبوع كل جهل[37].

ولكن ربما استطعنا أن نحدد أكثر أصول الصورة الميثية لنهر أميليس (Amélès). فهذا الماء الذي لا يمكن لأي وعاء احتجازه، يذكر بثرثاري غورغياس (Gorgius) الذي لا تستطيع أوعيته المثقوبة أن تحجز أيضاً الماء الذي يجري كلما نهلوا منه[38]. إن هذه الأوعية المخرّمة بالثقوب هي، كما يقول سقراط، نفوس هؤلاء التعساء التي، من النسيان وقلة الإيمان (pistis)، لا يمكنها حجز شيء. ثم يضيف أنه، حسب كاتب الميثة الايطاليانية والصقلية، تدل البراميل (pithoi) على الجزء من النفس حيث توجد الرغبات لأنها طيعة وساذجة (pithanon et peisticon). على هذه الخرافة، بمفهوم سقراط، أن تقنع بخطأها كاليكليس (Calliclés) الذي يعلن أنّ ما يعطي للحياة قيمة هو الجريان الدائم، المد الغزير للملذّات. ويجيب سقراط بأنها حياة رهيبة وفظيعة

---

(36) "Proclus" ibid., p.122؛ راجع أيضاً ص 51: إنه من الواضح أن سهل نسيان يعني الخلق (τὴν γένεσιν) ونهر النسيان، المد والجزر الدائم للصيرورة وفي جسدنا الصاخب (πᾶσαν τὴν Ῥύσιν τῶν ἐνύλων καὶ τὸ ῥόθιον κύτος ἡμῶν) يفعم الاثنان نفوسنا دائماً بالنسيان تجاه الوقائع الدائمة الثبات.

(37) Aristote, Physique, Δ,13, 222 b 17 (H. Diels, o.c., tome I, p. 217, 10 sq.; P.-M.Schuhl,o.c., p.251.

(38) Gorgias, 493 a

(deinon)، وكان بالأحرى تسميتها موتاً. ولكي يدعم ذات المبحث لنوعي الحياة (bioi) اللذين على الإنسان معرفة اختيار النوع الوحيد الجدير بثقته، يذكّر بتشبيه آخر يعمل، كما يقول، بالتمارين نفسها كالسابق: الحكيم يشبه رجلاً لديه براميل بحالة جيدة مليئة بالأشياء الضرورية للحياة، والبعض منها مليء بسوائل نادرة وثمينة صعبة المنال، حتى ولو بكثير من الجهد[39]؛ وعندما تُملأ تبقى دائماً ملآنة. أمّا الأحمق الغِلّيم الذي يسميه كاتب الميثة ثرثاراً، فلا يستعمل لهذه السوائل إلا البراميل البالية المشققة التي عليه أن يملأها دائماً تحت طائلة أسوأ العذابات.

إن التلميح إلى الحياة التي ربما كانت الموت، واللعب على كلمتي جسد –علامة (soma-sèma) يقودانا في اتجاه يثبت التوضيحات الجغرافية التي أتى بها أفلاطون: إيطاليا، وصقلية. وقد يمكننا التفكير بأن الأمر يتعلق برواية بيثاغورية حول الحياتين (bioi)، مرتبطة بمبحث الخيرات الهاربة والخيرات الثابتة. توحي تفاصيل عديدة في نص أفلاطون بإرجاع أكثر دقة إلى إمبيدوكليس. بداية، تعارض **اقتناع** (Peithô) **إيمان** (Pistis) العائدين لجزءين مختلفين من النفس. فـ **اقتناع** يعود في الواقع إلى الجزء من النفس حيث الرغبات التي

---

[39] المصدر نفسه، 493 e : مع كثير من الصعوبات والمشقّات (μετὰ πολλῶν πόνων καὶ χαλεπῶν).

[40] راجع 493 a :الاقتناع والتغيّر في كل الاتجاهات (ἀναπειθεσθαι καὶ μεταπίπτειν ἄνω κάτω).

يمثلها كاتب الميثة ببرميل (pithos). ويعود إيمان إلى الجزء الآخر المرمّز هذه المرة بغربال (koskinon)، تسمح ثقوبه بالهرب لكل شيء بسبب فقدان الذاكرة، من دون شك، بالنسيان، وبسبب فقدان الإيمان أيضاً (apistia). يجب علينا الاعتراف إذاً أن بين **اقتناع** المدان و**إيمان** الموصى به، فرق قيم ومجالات. إن **إقتناع** المتحد مع لذة (**هيذوني**) (Hédonè) و**رغبة** (بوثوس) (Pothos) والقوة الغامضة التي يمكنها الدوران في هذا الاتجاه كما في ذلك، ترمز إلى إغواء اللذة، خاصة من دون شك لذة الجسد(41). أمّا **إيمان** فيمثل ثقة من نمط آخر، الإيمان بألوهية عليا، على الإنسان أن يقبل وحيها ويتبع تعاليمها. بالإضافة إلى أن العبارات ذات المعنى المزدوج التي يستعملها أفلاطون تعود الى معجم غامض: كلمة مثل amuètoi تعني في الوقت نفسه غير المغلقين، غير المحجوزين، وغير المسارين الذين لا يعرفون الاحتفاظ بالسر.

والحال أن تعارض **اقتناع** - **إيمان** نفسه موجود عند إمبيدوكليس. فهو يقدم، في دراسته De la nature، تعليمه مثل الوحي

(41) راجع Aphrodite-Peithô؛ حول غموض **اقتناع** وعلاقاته بـ **إيمان** راجع Mario Untersteiner, I sofisti, 1948 المترجم إلى الإنجليزية بعنوان، Mario Untersteiner, *The Sophists*, translated by: Kathleen Freeman (Oxford: Basil Blackwell, 1954), p. 102 et sq.؛ راجع أيضاً A. Setti, "La memoria e il canto. Saggio di poetica arcaïca greca," *Studi italiani filologia classica*, n.s., vol. XXX, 2 (1958), pp.129-171؛ وخاصة المقال كثير الايحاء لـ A. Rostagni, "Un nuovo capitolo nella storia retorica e della sofistica," *Studi italiani di filologia classica*, n.s., vol. II, (1922), pp.148-201.

الذي أعطي لتلميذه بوسانياس بسر خفي يمكّنه من قيادة الهواء واسترجاع نفس الميت من مملكة الظلمات. تبدأ القصيدة بمبحث الإيمان: الفهم وقدر البشر محدودان بشكل ضيق، حياتهم جهل وتعاسة، لمن نعطي ثقتنا؟ البشر يحملون على "الاقتناع" (πεισθέντες)، وفق رغباتهم، متأرجحين من كل الجوانب[42]. لذا لا يمنح بوزانياس ثقته باستخفاف[43]. وهل هذا يعني أن عليه رفضها؟ بالمطلق لا، ولكن عليه البحث بسمو أكثر، نحو ما هو أعلى من الإنسان، نحو ما له عليه سلطة (kratos)، لأن رفض الثقة، بمن هو أعلى – أي بإلهام أو تعليم آلهيين – هو بالضبط عمل الأشرار[44] (kakoi). على بوزانياس إذاً أن يصغي إلى براهين (pistômata) ربة فن إمبيدوكليس التي توحي بالثقة؛ وفي الختام، توصية أخيرة بأن عليه

---

[42] H. Diels, o.c., tome I. p. 309, 5.

[43] المصدر نفسه، tome I, p. 310, 9 sq. : رفض ثقة الأعضاء (γυίων πίστιν ἔρυκε).

[44] المصدر نفسه، tome I, p. 311, 6: أمّا الأشرار فهم قادرون على رفض الثقة بالعضو(ἀλλὰ κακοῖς μὲν κάρτα μέλει κρατέουσιν ἀπιστεῖν) . بحسب Clément, Strom., V, 18، فإن عادة الأشرار، بالنسبة إلى إمبيدوكليس، هي أنهم يريدون السيطرة على الحقائق من خلال رفضهم الثقة (κρατεῖν τῶν ἀληθῶν διά τοῦ ἀπιστεῖν) بإرادة قيادة من يحكمنا، رفض الثقة بمن يمسك بالحقيقة، هذا هو، بالنسبة إلى النفس الشريرة، العودة من فوق الى تحت (ἄνω κάτω) عند غورغياس.

[45] المصدر نفسه، tome I, p. 311, 7.

الاحتفاظ بسر التعليم الموحى هكذا، و"حجزه" في أعماق قلبه الصامت[46].

هناك مقطوعة أخرى من آخر القصيدة توضح دلالة هذه المطابقات العديدة والدقيقة جداً لدرجة لا يمكن فيها عزوها للمصادفة. ويضع إمبيدوكليس بوزانياس فيها على مفترق حياتين عليه الاختيار بينهما. فإذا كان يبحث عن عشرات آلاف الأشياء الدنيئة التي يمحضها البشر عادة ثقتهم[47]، فعندئذ بسرعة، ومع مرور الزمن، ستتخلىّ عنه[48]، لأنها ترغب (ποθέοντα) في الالتحاق بجنسها الخاص. وبالعكس، إذا ثبّت بقوة، بواسطة أحجية (πραπίδες) مشدودة جيداً، أي التعاليم التي حصل عليها، وإذا دخل في المسارة (ἐποπτεύσηις)، بواسطة تمارين مقدسة[49] (καθαρῆισι μελέτηισιν) عندئذ تصبح هذه الخيرات أبدية الحضور، وانطلاقاً منها سيتمكن من اكتساب المزيد منها[50]، لأنها تنمو من ذاتها وكل حسب طبيعته.

---

(46) المصدر نفسه، tome I, p. 311, 13: حفظه في أعماق قلبه (στεγάσαι φρενὸς ἔλλοπος εἴσω)

(47) المصدر نفسه، tome I, p. 353, 1-2 للمقاربة مع tome I, p. 309, 2.

48 المصدر نفسه، tome I, p. 353, 3 : إذاً سيحجبونها فور انتهاء دورة الزمان (ἤ σ' ἄφαρ ἐκλείψουσι περιπλομένοιο χρόνοιο).

49 المصدر نفسه، tome I, p. 352, 20-21

50 المصدر نفسه، tome I, p. 352, 22-23: وستكون حاضرة على مدى الزمن، ولكن يمكن امتلاك الكثيرلأنها ستزيد (δι 'αἰῶνος παρέσονται, ἄλλα τε πόλλ'ἀπδ' ἐκτήσεαι · αὐτὰ γὰρ αὔξει...)

تـذكّر الأحجبـة المـشدودة جيّـداً والتمـارين المقدسـة، فـي Les Purifications، بأحجبة بيثاغوراس الممدودة، والتمارين التي تسمح له باستذكار كل تفاصيل "حيواته" السابقة. والحال بدا لنا أنه في خلفية نص Les Purifications، كانت ترتسم صورة زيوس الحامي، رمز كنز الحكمة الثابتة، بشكل وعاء، أو برميل يحجز شراب الخلود النفيس. ومع المغتبط الذي عرف اكتساب فضيلة المسارّ الشبيه بشراب الخلود، الذي لا يُفسد، قد تتعارض هكذا، عند إمبيدوكليس، البشر الذين لا هم لهم سوى الخيرات الجسدية، هذه الخيرات التي تخترقهم دون أن تثبت فيهم، والتي تهملهم للحال ليسرعوا باللحاق بالعناصر المماثلة، مثلما يذهب الماء إلى الماء، والنار إلى النار، والهواء إلى الهواء. وإذا ذكر الحكيم، الذي "يحجز" في أعماق قلبه تعليماً، هو ينبوع حياة أبدية، صورة برميل زيوس الحامي، فبالمقابل، سيوحي بشر الاهتمام بالجسد، المتعلقون بالخيرات التي لا تكف عن الجريان من خلالهم كالنهر، بصورة البرميل المثقوب، بطريقة أسهل بمقدار ما يتعلق الموضوع بشيء سبق له وحمل مضموناً دينياً يعتبر، في الشعائر الجنائزية، رمز وجود يحصده الموت قبل أن يينع، وفي الأوساط المتكتمة ومنكودي الحظ الذين لا يعرفون المسارة[51].

---

[51] راجع Jane Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion* (Cambridge University Press: Cambridge,1903), pp. 613-623, 4e éd., 1957; Charles Picard, "L'éleusinisme et la disgrace des Danaïdes," *Revue de l'Histoire des Religions*, 1929, p. 57-59.

هل توسّع إمبيدوكليس في هذا الميثة بالشكل الذي نجده عند أفلاطون؟ وهل شبّه بوضوح نفس الغلّيمين ببراميل مخروقة، وجمع بين هذه الصورة وصورة النهر الجهنمي الذي لا يستطيع أي وعاء احتجاز مائه، والذي يجلب للذين يشربونه نسيان طبيعتهم القديمة، والوقوع في دورة ولادات(kuklos génèseôs) والتقمص في جسد؟ المشكلة طبعاً لا حل لها. ولكن علينا أن نلاحظ تساتلاً أخيراً ومذهلاً[52]. فعند إمبيدوكليس، سقوط الأبالسة (daimones) يلقي بها في جوف كهف مظلم[53]، في مرج **تعاسة** (Atè) الذي يتعارض مع مكانهم الأصلي، مرج **حقيقة** (أليثيا)[54] (Alètheia). مثلما يتعارض عند أفلاطون سهل

---

[52] الذي سبق ولاحظه بروكلوس، في تعليقه في Timée (39 b) عندما كتب: يسمي أفلاطون نهر **نسيان** (Lèthè) مجمل الطبيعة حيث هناك إيلاد، وفيها يكمن النسيان، وحسب إمبيدوكليس، مرج **تعاسة**.

[53] لاحظ أن الطبيعة الجهنمية كما يصفها بلوتارك في Les délais de la justice divine لثيسبيسيوس (Thespesios) لدى عودته من هاديس، مختلفة عنها في **الجمهورية**. ف **نسيان** لا تظهر فيها بشكل نهر أو سهل: إنها كهف عميق شبيه بكهوف ديونيسوس. يرمز هذا الكهف إلى عالم الإيلاد الرطب وحلاوة وميوعة اللذة العطرة. أمامه، تشعر نفس ثيسبيسيوس أن قواها تخونها، بينما يولد فيها تذكر الجسد والرغبة بالإيلاد. إذاً **لذة** (Hèdonè) هي الحاضرة في كهف **نسيان** المظلم، والحال أن بلوتارك، في نص آخر، يؤكد أن **لذّة** ألقي بها على الأرض برفقة **تعاسة**.

[54] راجع M. Detienne, "La notion mythique d'Alètheia," Rev. Et. Gr., tome LXXIII 1960, p. 346, 19, éd. W. Kroll.

نسيان مع سهل **حقيقة**. **تعاسة، نسيان**، واقعان سهلة تغطيتهما بالنسبة إلى المخيلة الميثية: إن لهما الأصل نفسه، والاثنان من ذرية **ليل**[55] (Nux)، التقارب نفسه من الظلمة، (Scotos): الاثنان يعبّران عن الغمامة السوداء التي ترتمي على العقل البشري فتلفّه فجأة بالظلمات، وتنتزع منه طريق الحقيقة والعدالة المستقيم وتجرّه إلى هلاكه[56]. ويمقدار ما هما نسيان وروح ضلال، فإنهما الضياع المجرم (ἁμάρτημα)، كذلك الدنس، والعقاب، والموت الناتجة جميعها عنه[57]. وفي Les Purifications، النفس، التائهة في المنفى في مرج التعاسة، هي شيطان ارتكب، وهو في حالة ضياع مجرم (ἁμάρτήσας) ، دنساً رهيباً: لقد أهرق دماً أو حنث بيمين[58]. وفي الحالتين، دلالة "الخطأ" هي ذاتها: **شقاق** (Neikos)، نشب في عالم الآلهة الذي لا ينبغي أن يعرف سوى الصداقة الخالصة. فالذين استسلموا لـ **شقاق** (Neikos)، المنذورون مؤقتاً للبغض، يتهافتون إلى مرج **تعاسة** هذا،

---

[55] Hésiode, Théogonie, p. 227 et p. 230.

[56] راجع مثلاً .Pindare, Olym., VII, 82 sq: ولكن أحياناً تتقدم غيمة النسيان بطريقة لا شعورية وتختلس من العقل طريقه المستقيم.

[57] حول **تعاسة** (atè) **وضياع** (hamartèma) راجع: Louis Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce* (Paris: [s. n.], 1917), pp. 310 -330.

[58] H. Diels, o.c., tome I, p. 357, 15 sq.

حيث جميع العناصر تتباغض[59]، وإمبيدوكليس نفسه، إذا كان عليه أن يتيه بعيداً عن الآلهة، فذلك لأنه أقنع نفسه بالشقاق الساخط[60].

يتضح هذا النص بمقارنته بـ Théogonie هيسيودوس[61]. فهناك في ذرية **ليل** (Nux)، يوجد كأولاد **نزاع بغيض** (Éris Stugérè)، إلى جانب **نسيان**، و**تعاسة**، من جهة اغتيالات و**شجارات** (Neikea)، من جهة ثانية، **يمين** (Horkos)، أكبر وباء للبشر. وفي نهاية Théogonie، يظهر **يمين** (Horkos) مثل ماء نهر الجحيم ستيكس (Styx)[*] ، إله بغيض (stugérè théos) إله البغض للخالدين[62]. وإنّ هذا الماء الذي يهبط من صخرة منيعة ويجري في الليل المدلهم، هو "يمين الآلهة العظيم" الذي يلجأون إليه، على الرغم من الهول الذي يوحيه إليهم، كلما نشب بينهم صراع أو نزاع(ἔρις καὶ νεῖκος). فلكي يتم الترجيح في الشجار، يرسلون في طلب ماء ستيكس، فالذي يحنث بيمينه في الوقت الذي يسيل فيه الماء على الأرض، حسب الطقس، يقع للتو فاقد النفس، ويبقى مطروحاً هكذا على مدى سنة كاملة. لا تعود شفاهه تعرف غذاء الخلود، (ambrosia) ولا الكوثر (nectar)،

---

[59] المصدر نفسه، p. 358, 6 : كلّها تخون (στυγέουσι πάντες).

[60] المصدر نفسه، p.358, 8 : الواثق بالخلاف الجنوني (νείκει μαινομένωι πίσυνος)

[61] Hésiode, Théogonie, 226 et sq.

[*] نهر من أنهار الجحيم يشفي ماؤه من الأسقام والجروح.

[62] المصدر نفسه، 775 et sq.

ويرقد من دون تنفس ومن دون صوت، تلفّه خدرة قاسية[63]. بعد انتهائه من هذا الامتحان، ينتظره امتحان آخر: يبقى مبعداً لتسع سنوات بكاملها من مجتمع الآلهة، ولا يمكن له أن يستعيد مكانه عند الخالدين إلا بعد انقضاء هذه الدورة. وهكذا يظهر، عند إمبيدوكليس، تسكع الأبالسة (daimones)، الذين حنثوا باليمين نتيجة خلاف، في مرج **تعاسة**، وكأنه نقل لمبحث ميثي حيث كان ماء ستيكس، ينبوع خدرة ونفي للآلهة المرتكبي اليمين الكاذبة، يحتل مكاناً مركزياً.

أن يكون أفلاطون، في ما يختص بنهر أميليس تذكرّ لناحيته ماء ستيكس، فأمرٌ يمكن افتراضه بكل حق، طالما النفوس، في **الجمهورية**[64]، ما أن تشرب من ماء النهر حتى تغطس في غيبوبة (coma) شبيهة بالتي تلفّ بالظلمة الآلهة الخاطئين في *Théogonie*: بالرغم من الرعد والهزة الأرضية، فإنهم لن يستفيقوا خلال رحلتهم التي تجرهم، مثل النيازك، نحو الإيلاد. وأكثر من ذلك. يصف بوزانياس، بعد هيروذوت، ماءً رآه في جبال أركاديا المهجورة، يسمّيه اليونانيون ماء ستيكس[65]. إنه يجري من أعلى جلمود عامودي ضخم، بين فينيوس (Pheneos) ونوناكريس (Nonacris) قبل أن يذهب وينضم إلى نهر كراثيس (Crathis). إنه ماء موت: لا يمكن لأي كائن، سواء أكان

---

[63] المصدر نفسه، .795 et sq : يضطجع فاقد الأنفاس.....العميق يغطّي الشرير
(κεῖται νήυτμος, ἀνάπνυστος, ... κακὸν δέ ἑ κῶμα καλύπτει)

[64] Rép., 621 b.

[65] *Pausanias*, VIII, 17, 6, et 18.

إنساناً أم حيواناً، أن يشرب منه من دون عقاب، إذ إن قدرته تدميرية لدرجة أنها تحطّم وتخترق الأواني التي من صنع الإنسان – سواء أكانت من زجاج، أم كريستال، أم حجر أم فخّار – وتفسد وتذيب المعدنية منها. حتى أنه يأكل الذهب، مع أنه غير قابل للإفساد كما هم الآلهة. وحده رأس سنبك الحصان يمكنه التغلب على قدرة التدمير هذه ويحجز الماء الجاري. وهذا من دون شك لأن سنبك الحصان يقارب هو ذاته مجال النجاسة المشؤومة[66].

وعلى مقربة من ستيكس توجد مغارة حيث، وفقاً للأسطورة، تخبّأ بنات بروييتوس (Proitos) عندما استحوذ عليهن هذيان الجنون الساخط (mania)؛ وإلى هناك ذهب ميلانبوس (Mélampos) يأخذهنّ ليشفيهنّ من دنسهنّ بتطهيرات ذات طابع سري، وأخضعهنّ لها في مكان يدعى لوسي (Lousoi)، الحمّامات، في معبد أرتميس (Artémis) هيميراسيا (Hémérasia)، التي تهدىء. وبالضبط، هناك، على بعد قليل، ينبوع ماء آخر عذب، نابتة قربه شجرة دلب، يربطه بوزانياس بالأول بوضوح، ويعارضهما الواحد بالآخر، مثل الخير والشر، مثل الداء والدواء[67]. وإن الذي يسخطه كلْب كلِب – وبصورة أعم من يكون فريسة هذيان غضب (Lyssa)، أي المزيد من الجنون المسعور

---

[66] راجع التمثيل الميثي للمسخ الجهنمي، أمبوسا (Empousa)، : له رجل من البرونز، والثانية مشوهة.

[67] *Pausanias*, VIII, 19, 2-3.

– يجد بشربه من هذا الماء، شفاءه. لذا كانت تسمية هذا الينبوع (Ἄλυσσος″)، الذي يبعد الغضبة.

وهكذا فإن متحف الآثار الذي أنشاته أركاديا في زمن بوزانياس، يعطينا، إن لم يكن أصل ميثة ينبوعي الحياة والموت، فعلى الأقل إحدى الروايات الأقل تعديلاً، والتي لاتزال قريبة جداً من الوقائع الشعائرية. ولكن، لكي يستطيع ستيكس، النهر الجهنمي المتمتع بقدرة تدنيس تجلب الدمار لكل ما هو في هذه الدنيا، أن يصبح نهر أميليس، رمز وجود غارق في الجسد وفي المد الزمني بالنسبة إلى النفس، كان يجب أن يكون عمل النقل، الذي نرى عند أفلاطون نهايته، قد انطلق منذ أمد بعيد في الأخويات الدينية والمِلل الفلسفية.

على كل، كان مبحث ستيكس يرتضي هذا التجديد الميثي: كانت له، كنهر جهنمي، أهميته المميزة مسبقاً في الروايات الأخروية التي تصف جولة النفوس بعد الموت، وكنهر نجاسة متباين مع ينبوع ذي خواص تطهيرية، ينسجم مع الاهتمامات الكبرى للملل الدينية، ومع هاجسها في التدنس وتعطشها للتطهر. غير أنّه كان على المبحث الأسطوري للينبوعين، في إطار الفكر الصوفي، أن يكون معدلاً بعمق حتى يترجم ذلك البحث عن الخلاص الذي كان قد أصبح، في الملل، موضوع الحياة الدينية بالذات. فقد أصبح الوجود الأرضي وكأنه هو الدنس والموت للنفس في الحياة المغتبطة التي كانت تتقاسمها في الأصل مع الآلهة؛ والعكس بالعكس، فإن ماء الحياة، بتطهيره من الشر، لم يعد يضخ على هذه الأرض حيوية وصحة، إنه يفتح للنفس

في ما بعد الموت، باباً إلى الحياة الحقيقية. وبهذا الانعكاس للمنظور، تلتزم الحياة بالقيم الميثية المرتبطة بالموت، ويلتزم الموت بالقيم التي كانت تعزى الحياة. كذلك يأخذ ينبوعا **ذاكرة** و**نسيان** المتعارضان، في النصوص الصوفية، المكان الذي كان يشغله، في أركاديا، حسب بوزانياس، نهر ستيكس وينبوع أليسوس (Alussos). أمّا بالنسبة إلى ميثات إعادة التجسد، فالدنس الذي يجلبه ماء الموت، هو بالواقع، مع الهبوط في وجود جسدي جديد، نسيان الحيوات السابقة وجهل قدر النفس؛ والتطهير الذي يكرسه ماء الحياة، هو ذاكرة المسارّ المعصومة قيماً يختص بأمور الآخرة، هو تلك الحكمة التي ستسمح بهروب نهائي من دورة الصيرورة. هكذا وجدت الطريق التي سيدلِف إليها التفكير الفلسفي مفتوحة. وإذا **نسيان** يعني عودة إلى الإيلاد، وإذا كانت الحياة النجسة حياة الصيرورة، فذلك لأن المد الزمني هو ذاته قوة هدم شبيهة بـ ستيكس الأركادي، قوة الدمار المستعصية التي تبيد كل شيء في هذه الدنيا، الجريان الهائل الذي لا يقوى شيء على إيقافه[68]. حينئذ،

---

[68] في مقطع طويل من حوار Sur l'E de delphes الملهم مباشرة من نصوص إيبيشارم، الذي يعارض الاستمرار الآلهي مع التغيّر الدائم (fr. 1 et 2) يكتب بلوتارك في موضوع الزمان، معيداً عبارات **الجمهورية** نفسها: "جارياً دائماً وغير مختبىء، مثل وعاء الدمار والولادة" ('Ρέον ἀεὶ καὶ μὴ στέγον, ὥσπερ ἀγγεῖορᾶς φθορᾶς καὶ γενέσεως) يتماهى الزمان كلياً مع برميل الذانابيذيس المثقوب. ويضيف بلوتارك أن الوجود الثابت يدعى أبولون؛ ومد الصيرورة، بلوتون. ترافق الأول ربات الفن و**ذاكرة** (Mnèmosunè) والثاني، **نسيان** (Lèthè) و**صمت** (Siôpè) (392 sq.).

يمكن لتمرين الذاكرة، أن يأخذ، في الأخويات الفلسفية، الدلالة المزدوجة لبحث فكري يهدف إلى المعرفة الاكمل[69]، ولنظام خلاص يجلب النصر على الزمان وعلى الموت.

وفي الأسطر الأخيرة من **الجمهورية**، يهنىء أفلاطون نفسه، بأن ميثة إير البامفيلي لم تنقرض مطلقاً: إن الذين يثقون بها سيكون لهم حظٌ كذلك بالخلاص: سيتمكنون من اجتياز نهر أميليس من دون "تدنيس" نفسهم. وبهذه الملاحظة، بين الجد والمزح، يكون أفلاطون قد برّأ ذمته تجاه الميثات الأسطورية التي نقلها، والتي تحتفظ من تجذرها في الماضي الديني لليونان بقيمة إيحاء لا مثيل لها. لا غرو، بالنسبة إليه، أن الفلسفة أسقطت الميثة عن العرش وتربعت مكانها؛ ولكن من أسباب شرعيتها هذه أنها عرفت أيضاً أن تنقذ هذه "الحقيقة" التي عبرت عنها الميثة على طريقتها.

---

[69] يأخذ هيراكليتيس على بيثاغوراس أن تكون حكمته بحثاً (ἱστορία) وسعة معرفة(πολυμάθεια) (fr.29). وبروكلوس يقارن تذكّر "حياتات" البيثاغوريين السابقة التي بواسطتها تبلغ النفس إلى نهايتها (télos) وبحث الكهنة المصريين المحتفظين بدقة، كعلاج للنسيان الذي يحدثه الزمان، بذكرى كل ما يعود إلى ماضي شعبهم وباقي الشعوب. ويضيف بروكلوس أن هذه الأبحاث تقلد استمرار مبادىء الطبيعة الثابتة وتماثل لأمر الكل. ويذكرنا فرض المعرفة الكاملة والشاملة (استعادة ذكرى كل حدث من أحداث اليوم وكل من الأشياء التي تؤلف عشراً أو عشرين حياة إنسان) بواجب عدم إسقاط أي شيء.

3

تنظيم الحيز المكاني

هيستيا – هيرميس
حول التعبير الديني عن المكان والحركة عند اليونانيين[1]

كان فيدياس قد مثل، على قاعدة التمثال الكبير لزيوس، في أولمبيا، الاثني عشر إلهاً. تنتظم الآلهة الاثنا عشر، اثنين اثنين، في ست ثنائيات: إله – إلهة، بين الشمس (هيليوس) (Hélios) والقمر (سليني) (Céléné). وفي وسط الإفريز، بالإضافة إلى العدد، إلهان (مؤنث ومذكر) يرأسان الاقترانات: أفروذيتي (Aphrodite) وإيروس[2] (Éros). في هذه السلسلة المكوّنة من ثماني ثنائيات آلهية، تشكل إحداها مشكلة: هيرميس – هيستيا[*] (Hermès-Hestia). لماذا زواجهما؟ لا شيء في نسابتهما، ولا في أسطورتهما يمكنه تبرير هذا الاتحاد. إنهما ليسا زوجاً وزوجة مثل زيوس – هيرا (Zeus-Héra)،

---

(1) L'Homme, *Revue française d'anthropologie*, 3, pp. 12-50.

(2) Pausanias, V, 11, 8.

وبوسـيـيذون – أمفيتريـت (Poséidon-Amphitrite)، وهيفاييـستوس – خاريس) (Héphaistos-Charis)، ولا أخ وأخت مثل أبولون – أرتميس (Apollon-Artémis)، وهيليـوس – سـيليني (Hélios-Céléné)، ولا أم وابنها مثل أفرونيتي – إيروس (Aphrodite-Éros)، ولا حامية ومحمي مثل أثينا – هيراكليس (Athéna-Héraclès). ما هو الرابط الذي كان يجمع إذاً، في ذهن فيدياس، بين إله وإلهة يبدوان غريبين عن بعضهما؟ لا يمكن عزو ذلك إلى نزوة نحّات. فالفنان القديم، عندما ينجز عملاً مقدساً، ملتزم بالانسجام مع بعض النماذج: مبادرته تمارس في إطار رسوم خيالية فرضها التقليد. فهيستيا – اسم علم لإلهة، ولكن أيضاً اسم جنس يعني المنزل – ترتضي أقل من باقي الآلهة اليونانية التمثيل التشبهي بالإنسان. إننا نادراً ما نراها ممثلة. وعندما تكون كذلك، فغالباً ما تكون، كما نحتها فيدياس، مكوّنة ثنائياً مع هيرميس[3]. فمن قواعد الفن التشكيلي إذاً أن يرتدي اتحاد هيرميس – هيستيا دلالة دينية بحت. يجب أن تعبّر عن بنية محددة في البانتيون اليوناني.

---

[3] حول إناء سوسيبيوس (Sosibios)، يلحق هيرميس بهيستيا (راجع : Pierre Raingeard, *Hermès psychagogue. Essai sur les origines du culte de Hermès* (Paris: [s. n.], 1934), p. 500.)، أعمدة برأسين مذكر ومؤنث لهيرميس وهيستيا (راجع Wilhelm Frohner, *Sculptures du Louvre,* I, p. 220, no. 198-199)، هيرميس وهيستيا متحدان بانتظام في ثنائية بين الآلهة الاثني عشر: راجع Arthur Bernard Cook, *Zeus. A Study in ancient religion*, vol. III, 2, pp. 1057 sq.

(*) راجع الثبت التعريفي

إن هيستيا، الفقيرة بالصور، ليست غنية أيضاً في الروايات الميثية: هناك إشارة إلى ولادتها عند هيسيودوس وبندار، وتلميح إلى وضعها العذري في *Hymne à Aphrodite*، ولم نكن لنعرف عنها شيئاً عملياً يمكنه أن يشرح لنا علاقاتها مع هيرميس، لو لم تردنا بعض أبيات النشيد الهوميري لهيستيا. يجمع النص بصورة وثيقة جداً بين الإلهين. يستهل هوميروس بستة أبيات ابتهالٍ إلى هيستيا، ثم تأتي من دون ربط ستة أبيات ابتهالٍ أخرى إلى هيرميس الذي تطلب حمايته "بالاتفاق مع الإلهة الموقرة العزيزة عليه (φίλη)"، وينتهي النشيد ببيتين موجهين إلى الإلهة والإله مجتمعين. ويركز الشاعر مرتين على عواطف الصداقة التي كان هيرميس وهيستيا يغذيانها الواحد نحو الآخر. هذه الصداقة (philia) المتبادلة تفسر كيف تمكن فيدياس من موضعتها إلى جانب الثنائيات الأخرى تحت رعاية أفروديتي وإيروس. غير أن هذه العاطفة المتبادلة ليست مبنية على روابط دم ولا زواج، ولا تبعية شخصية. إنها تلبي تجاذب في الوظيفة، فالقدرتان الآلهيتان، الحاضرتان في الأمكنة نفسها، تبذلان جنباً إلى جنب نشاطات متكاملة. هما ليسا قريبين، ولا زوجين، ولا عشيقين، ولا موليين. يمكننا القول إنهما "جاران"، إذ إن لكليهما فعلاً علاقة في الامتداد الأرضي، في سكن بشرية حضرية. "أنتما الاثنان، يشرح النشيد، تسكنان البيوت الجميلة التي يسكنها البشر الذين يعيشون على سطح الأرض (ἐπιχθόνιοι) مع عواطف صداقة متبادلة[4].

---

(4) *Hymne homérique à Hestia* (1), 11 sq. ؛ راجع أيضاً في البيت 2: "المساكن

إن إقامة هيستيا في المنزل، تحصيل حاصل: في وسط الميغارون (mégaron) مربع الزوايا، الموقد الميكيني، بشكل دائري، يدل على مركز السكن البشري. إلى هيستيا، يقول (Hymne à Aphrodite)، "أعطاك زيوس، بدل العرس، أن تتصدري وسط المنزل[5] (μέσῳ οἴκῳ)". ولكن هيستيا لا تشكل فقط مركز المجال المنزلي. فالموقد الدائري، المثبت في الأرض، مثل السّرة التي تجذر المنزل في الأرض. إنه رمز وضمان الرسوخ والثبات والاستمرار. وفي Phédre، يذكر أفلاطون التطواف الكوني للآلهة الاثني عشر[6]. عشرة آلهة يتنزهون خلف زيوس الذي يقودهم في امتداد السماء. وحدها هيستيا تبقى جامدة في المنزل، دون مغادرة مكانها إطلاقاً. هيستيا، النقطة الثابتة، المركز الذي انطلاقاً منه يتوجه المكان البشري وينتظم. ويمكنها بالنسبة إلى الشعراء والفلاسفة التماهي مع الأرض الثابتة في وسط الكون. "الحكماء، يكتب إيريبيذيس، يسمون الأرض – الأم هيستيا لأنها المقر الثابت في وسط الأثير"[7].

الجميلة للبشر الذين يسيرون على الأرض (χαμαί)". في Chés des Songes يضع أرتيميذور (Artimidore) هيستيا وهيرميس في عداد الآلهة "الذين فوق الأرض"، معارضة مع آلهة السماء والذين تحت الأرض.

[5] Hymne homérique à Aphrodite, 30.

[6] Phèdre,247 aa.

[7] Euripide, fr. 938n.;cf. Pierre Lévêque, Maacrobe, Les Saturnales, livres I, In: *Dialogues d'histoire*

إن هيرميس هو أيضاً، ولكن بطريقة أخرى، مرتبط بالبشر وبصورة أشمل بكل البسيطة. وبعكس الآلهة البعيدين، الذي يقيمون في الآخرة، فإن هيرميس إله قريب يتردد الى هذا العالم. ويعيشه في وسط الفانين، بدالة معهم، يدرج الوجود الآلهي في قلب العالم البشري بالذات. "هيرميس، يقول له زيوس في الإلياذة، أنت تحب من بين الجميع أن تكون رفيقاً (ἑταιρίσσαι) لفانٍ"[8]. وأريستوفانيس* (Aristophane) يحيي فيه، من بين جميع الآلهة، الأكثر "صداقة مع البشر"[9]. ولكن إذا كان هيرميس يتظاهر هكذا على سطح الأرض، وإذا كان يسكن مع هيستيا، في منازل الفانين، فهو يفعل ذلك على طريقة الموفد، هيرميس المرسل (ἄγγελος). بهذه الصفة تم الابتهال إليه بدقة في (Hymne à Hestia)، مثل مسافر آتٍ من بعيد ومستعد للسفر من جديد. ليس فيه أي شيء من الثابت ومن المستمر ومن المحصور ومن المغلق. إنه يمثل في الفضاء وفي العالم البشري، الحركة، والمرور، وتغيّر الحالة، والانتقالات، والاتصالات بين عناصر

---

ancienne. Vol. 23 N°8: "إذا بقيت هيستيا وحدها في منزل الآلهة، فذلك يدل على أن الأرض تبقى ثابتة في وسط الكون". راجع أيضاً عبارة فيلولاس: "الواحد الذي يبقى في وسط الكرة يدعى هيستيا" (H.Diels et W.Krans, Die fragmente der vorsokratiker, t. I,p.140, 12) لاحظ التعبير في Hymne homérique, (بيت 3): تملك هيستيا في المنزل قاعدة ثابتة (ἕδρην ἀ διον).

[8] Homére, *Iliade*, XXIV, 334-335.

[9] Aristophane, *La paix*, 392.

غريبة. في المنزل، مكانه في الباب يحمي العتبة، ويردع السارقين، لأنه هو ذاته سارق، هيرميس اللص(ληΐστήρ) ، عسّاس الأبواب (πυληδόκος)، المترصّد الليلي[10] (νυκτὸς ὀπωπητήρ)، الذي لا يوجد بالنسبة إليه لا قفل، ولا سور، ولا حد: إنه ثاقب الأسوار الذي يظهره لنا Hymne à Hermès "مندسّاً بمخاتلة من خلال القفل، شبيهاً بنسيم الخريف، كالضباب"[11]. إنه حاضر على الأبواب (πυλαῖος، θυραῖος، στροφαῖος) ، يجلس في مداخل المدن، على حدود الدول، على التقاطعات (هرميس ذو ثلاثة رؤوس، τρικέφαλος، وذو أربعة رؤوس، τετρακέφαλαλος[12])، على طول الدروب، دالأ على الطريق (Hermés ὅδιος، ἐνόδιος) ، على الأضرحة، تلك الأبواب االتي تفتح العبورالى العالم الجهنّمي (Hermés νύχιος، χθόνιος). إن هيرميس موجود في كل الأمكنة حيث البشر، المغادرون منازلهم، يتجمعون ويتواصلون للتبادل (سواء أكان في الرأي أم في التجارة)، إنّه في الأغورا (ἀγοραῖος) للمناقشة، كما في الملعب (ἀγώνιος). إنه يحضر كشاهد على الاتفاقات، والهدنات والأيمان بين الاحزاب المتعارضة؛ إنه بشير أو نذير، ومبعوث، وسفير في الخارج (ἄγγελος، διάκτορος ، κηρύκειος). إنه إله تائه، سيد الطرقات، على الأرض ونحو الأرض:

---

[10] Hymne homérique à Hermès, 14-15.

[11] المصدر نفسه، ص 146-147.

[12] الوجه الثلاثي أو الرباعي للإله يتيح له تحديداً، مراقبة كل الاتجاهات في الوقت نفسه.

إنه يقود، في هذه الحياة، المسافرين، ويقود، في الآخرة، النفوس نحو هاذيس وأحياناً يعيدها منه(πομπαῖος، καταιβάτης، ψυχοπομπός) .
إنه يقود دورة الخاريتات (Charites)، ويبتدىء الفصول كل بدوره، وينقل من اليقظة إلى النوم ومن النوم إلى اليقظة، ومن الحياة إلى الموت ومن عالم إلى آخر. إنه الرابط والوسيط بين البشر والآلهة، الذين تحت والذين فوق: وسيط السماء والأرض* cœli terraeque meator، كما يقول نقش على تمثاله النصفي في دارة ألباني[13] (Albani)؛ وتخاطبه إليكترا (Electre) بهذه الكلمات: "أيها البشير القدير (κῆρυξ) للذين فوق وللذين تحت، إصغِ اليّ، هيرميس الجهنمي، وتولّ رسالتي: ليصغِ آلهة تحت الأرض إلى صوتي"[14]. هيرميس الموجود وسط البشر، هو في الوقت نفسه، منيع وكلي الحضور. لايبقى أبداً حيث هو، ما أن يظهر حتى يختفي فجأة. عندما يتوقف الحديث ويحدث صمت، يقول اليوناني: "هيرميس يمرّ"[15]. إنه يعتمر خوذة هاذيس التي تخبىء النعال المجنّحة، التي تلغي المسافات، ويحمل العصا السحرية التي تحول كل ما يلمسه. إنه أيضاً

---

* العبارة لاتينية وتعني: وسيط السماء والأرض.

(13) Lewis Richard Farnell, *The Cults of the Greek States*, vol. V, p. 62, n. 2.

(14) Eschyle, *Choéphore*, p. 124 sq.

(15) Plutarque, *De garrulitate*, 502 F.

ما لا نستطيع توقعه ولا نستطيع منعه، الطارىء، الحظ السعيد أو السيئ، اللقاء غير المنتظر؛ النعمة تقال في اليونانية (τὸ ἕρμαιον)**.

من خلال هذا الفيض من الصفات وهذه النعوت المتنوعة، يبدو لنا شخص هيرميس معقداً بشكل فريد. لقد حكم عليه بالتضليل لدرجة التصور، في الأساس، بوجود عدة هيرميسات مختلفة، تكون قد اندمجت في ما بعد[16]. غير أن مختلف السمات التي تكوّن شخصية الإله تبدو منتظمة بشكل أفضل، عندما نأخذها في علاقاتها مع هيستيا. فإذا كانا يكوّنان ثنائياً بالنسبة إلى الوعي الديني اليوناني، فذلك لأن الإلهين يتموضعان في مخطط واحد، وعملهما يجري في الواقع نفسه، وأنهما يقومان بوظائف مترابطة. والحال أنه لا مجال للشك بالنسبة إلى هيستيا: فدلالتها شفافة، ودورها محدد بدقة. ولأن قسمتها هي أن تتربّع، جامدة أبداً، في وسط المجال المنزلي، تفرض هيستيا، بالتضامن والتباين معها، الإله النشيط الذي يحكم على امتداد المسافر. فإلى هيستيا، الداخل، المغلق، الثابت، انطواء المجموعة البشرية على ذاتها؛ وإلى هيرميس، الخارج، الانفتاح، التحرك، الاتصال بالآخر. ويمكن القول أن ثنائية هيرميس - هيستيا تعبّر، في تناقضها، عن الضغط الملحوظ في التمثيل القديم للمكان: المكان يفرض مركزاً، نقطة ثابتة، ذات قيمة متميزة، يمكن، انطلاقاً منها، التوجه وتحديد

** تلفظ "توهيرميون"، وهي نسبة إلى هيرميس.

(16) راجع أيضاً، مؤخراً، الدراسة المفيدة لـ J. Orgogozo, "L'Hermès des anciens," *Revue de l'Histoire des Religions* (1949), pp. 10-30 et (1950), pp. 139 sq.

الاتجاهات كلية الاختلاف نوعياً، ولكن المكان هو في الوقت نفسه مكان حركة، ما يفرض إمكانية الانتقال والمرور من أي مكان إلى أي مكان آخر.

بترجمتنا علاقات هيرميس - هيستيا، على هذا النحو، بكلمات مفاهيم، إنما نشوهها. إن اليونانيين الذين كانوا يؤدون شعائر لهذين الإلهين لم يروا فيهما إطلاقاً رمزين للمكان والحركة. والمنطق الذي يحكم تنظيم البانتيون لا ينهج وفق مقولاتنا. فالفكر الديني يخضع لقواعد تصنيف خاصة به. إنه يجزّىء وينظم الظواهر، مميّزاً عدة أنماط فاعلين، مقارناً ومعارضاً أشكال نشاط. في هذا النظام لا يبرز المكان والحركة بعد كمفهومين مبهمين. إنهما يبقيان مضمرين لأنهما يشكلان جسماً واحداً مع مظاهر أخرى، أكثر ملموسية وأكثر دينامية، من الواقع. وإذا ظهرت هيستيا أنها قادرة على "مركزة" المكان، وإذا كان هيرميس يستطيع "تحريكه"، فذلك لأنهما يرعيان، كقدرتين آلهيتين، مجموعة نشاطات تتعلق، بالطبع، بتهيئة الأرض وتنظيم الامتداد، اللذين، حتى كتطبيق عملي، شكّلا الإطار الذي فيه أُنجزت، في اليونان القديم، تجربة المكانية، ولكنهما مع ذلك تخطّيا كثيراً حقل ما نسميه اليوم مكاناً وحركة.

إن العلاقات بين هيستيا اليونانية وفيستا الرومانية أفسحت المجال لكثير من المجادلات[17]. نحن نعرف أنه لا يوجد في اليونان شخصية أو وظيفة مشابهة للكاهنات (Vestales). مع ذلك، من الصعب عدم الاعتقاد أن خدمة الموقد الميكيني، وبخاصة الموقد الملكي، كانت في الأصل مسؤولية كهنوت نسائي و تقع خدمته، بدقة أكثر، على كاهل فتاة المنزل، قبل زواجها[18]. واستطاع السيد لويس ديروي (M. Louis Deroy) أن يؤكد أن كلمة عذراء (παρθένος)، تسمية وظيفية تدل على التي تهتم بالنار[19]. ومهما يكن من أمر، فإذا كانت النار ناراً (سواء أكانت نار الذبيحة أو نار الكور أو نار الطبخ) منسوبة إلى هيفايستوس، الإله المذكر، فالمذبح المستدير للموقد المنزلي يشبّه بالعكس بإلهة مؤنثة، إلهة عذراء. والتفسير العادي بطهارة النار غير مرضٍ. فمن جهة هيستيا ليست النار إنّما المذبح – الموقد،

---

(17) إرجاعات في Louis Deroy, "Le Culte du foyer dans la Grèce mycénienne," *Revue de l'Histoire des Religions* (1950), p. 32, n. 1.

(18) حول الرمزية السياسية في اليونان القديم، راجع لويس جيرنيه: Le Foyer commun, *Cahiers internatiaux de sociologie*, II, 1951,p. 29. Dans la vie de Numa,9-11 يلاحظ بلوتارك أن تقليد الكهنوت النسائي لتغذية النيران المقدسة ثبّت في اليونان. ومهمته ليست على عاتق عذارى كما في روما، بل نساء ممتنعات عن أي علاقة جنسية. في عصر المدينة أخذ كهنوت الموقد المشترك طابع الوظيفة السياسية البحت، وأنها، من هنا محفوظة للرجال. وينبغي الملاحظة أنه سبق عند هوميروس ونحيّت ديانة هيستيا المنزلية إلى الصف الثاني.

(19) L. Deroy, loc.cit., pp. 26-43.

ومن جهة ثانية، فإن هيفايستوس، الذي يجسد بدقة قدرة النار هذه، ليس سوى "طاهر"[20]. من الأفضل إذاً، لتفسير هذه الوقائع، العودة الى نص النشيد الهوميري الأفروذيتي في المقطع القصير الذي يتعلق بهيستيا والواضح كفاية[21]. فالنشيد يحتفل بتفوق أفروذيتي: لا شيء يصمد أمامها، لا بهائم، ولا بشر، ولا آلهة. وليست السيطرة العنيفة والإكراه الفيزيائي الخاصين بالآلهة المحاربين وقفاً عليها. إن أسلحتها، الناجعة بشكل مختلف، هي العذوبة والإغواء. ولا يستطيع مخلوق، في السماء والأرض والبحر، الإفلات من قدراتها السحرية التي تحركها في سبيل خدمتها: **إقناع** (Πειθώ) **إغواء خدّاع** (Απάτη)، رابط **حب** (Φιλότης). ليس في الكون سوى ثلاث آلهات يمكنها تجريدها من سحرها هذا: أثينا، وأرتميس، وهيستيا. هؤلاء اللواتي لا يتزعزعن في تصميمهن على البقاء عذارى، يواجهن كيثيريوس (Cythérée) بقلب ثابت وإدارة صلبة إلى حد لا تستطيع فيه، لا حيل **إقناع** ولا إغواءات **إغواء** تغيير عاطفتهن أو تبديل حالهنّ. هذه الإرادة بالاستمرار، وهذا الرفض المتصلب للتغيير، يشدّد عليهما في Hymne في ما يخص هيستيا. إن هيستيا التي يغازلها بوسييذون وأبّولون ويطمع بها كلاهما، ترفض هذا الاتحاد بثبات (στερεῶς)، ولكي تعطي لرفضها طابع اللا إلغائي، نذرت نفسها للعذرية المؤبدة بقسمها اليمين المعظمة لدى الآلهة

---

[20] حول النار المولدة، راجع؛ Plutarque, *Vie de Camille*, vol. XX, 4; quaest.conviv., vol. VII, 4, 3.

[21] Hymne homérique à Aphrodite, 20-30.

"التـي لا يمكـن حلّهـا". ولا غـرو، إن هنـاك علاقـة بـين وظيفـة هيـستيا، كإلهـة الموقـد، وثباتهـا النهـائي فـي وصـفها العـذري: فـالنص يوضـح أن زيـوس سـمح لهـا بـالتمركز فـي وسـط المنـزل مقابـل العـرس الـذي رفضته إلـى الأبـد (ἀντὶ γάμοιο). والاتحـاد الزوجـي قـد يمثـل فعـلاً، بالنسبة إلـى هيـستيا، رفـض القـيم التـي جسّدها حـضورها فـي قلـب المنـزل (المنـزل، οἶκος، الـذي يعنـي الـسكن والمجموعـة البـشرية التـي تقـيم فيـه): الثبـات والاسـتمرار والانعـزال. والـزواج ألا يقحـم الفتـاة فـي تحـول مـزدوج: فـي كائنهـا الشخصـي وفـي وضـعها الاجتمـاعي؟ فهـو مـن جهـة يـشكل مسارة تـدخل الفتـاة مـن خلالهـا إلـى وضـع جديـد، إلـى عـالم الوقـائع البـشرية والدينيـة المختلفة[22]. ومـن جهـة ثانيـة، ينتزعها مـن المجـال المنزلـي الـذي كانـت مرتبطـة بـه؛ وبتثبيتهـا فـي مـسكن الـزوج، يـدمجها فـي منـزل آخر[23]. وبصـورة أعـم، يكـون الاتحـاد الجنـسي تجـارة وحتـى، مـن بـين كـل

---

[22] حول الطقوس التي تدل، عشية الزواج، على إنكار الحالة السابقة، راجع Louis Séchan, ملاحظات و Euripide, *Iphhigénie en Tauride*, pp. 372-375, « La légende d'Hippolyte dans l'Antiquité, » *Revue des Etudes grecques* (1911), p.115 sq.. حول طقس الشعر المقصوص، للزواج كما في حالة حداد أحد الاقرباء، راجع *Anthologie Palatine*, vol. VI, pp. 276-281. في إسبارطة، كان رأس العروس محلوقاً كلياً؛ Plutarque, *Vie de Lycurgue*, vol. XV, 5.

[23] حول καταχύσματα، طقوس اندماج المرأة في مسكن الزواج، راجع Arnest Samter, *Familienfeste der Griench und Romer* (Berlin: [s. n.], 1901), p.159. كان يؤتى بالمتزوجة إلى قرب الموقد، وربما تكون جالسة إلى جانب الموقد (في = = وضع المقرفصة المبتهلة)، وكانت تنثر على رأسها الحلوى τραγήματα،

التجارات، تجارة توصل بين الطبائع الأكثر تعارضاً: المذكرة والمؤنثة. وفي هذا الاتجاه يجب تأكيد أهم المظاهر الجوهرية لـ **الخاريس** اليونانية : قدرة آلهية تتمظهر في كل أشكال العطاء والتبادل (دائرة التبرعات السخية والهدايا المجانية، التي تنسج بين المجموعات البشرية، بين البشر والآلهة، بين البشر والطبيعة، رغماً عن كل الحواجز، شبكة واجبات متبادلة)[24]، وتدل **الخاريس** في أحد أقدم استخداماتها، على عطاء المرأة ذاتها للرجل[25]. لذلك لا نندهش من أن يمارس هيرميس، المتحد بشكل وثيق مع الخاريسات (هيرميس χαριδότης)، دوره أيضاً في الاتحاد الجنسي، وأن يظهر، إلى جنب أفروديتي، مثل السيد الحقيقي لـ **إقناع**، لهذا **الاقناع** القادر على تحريك القرارات الأكثر ثباتاً وتحويل الآراء الأكثر تأكيداً[26].

وخاصة الثمار اليابسة: تمر، جوز، تين. وكان الاحتفال نفسه مطبقاً بالنسبة إلى العبد الجديد عند دخوله الأول إلى المنزل الذي سيصبح جزءاً منه. إنها ربة المنزل (δέποινα) في هذه الحالة التي تحتفي نيابة عن أهل المسكن.

(24) حول الخاريس التي ترئس التجارة الجمالية، والتبادل السخي، راجع Aristote, *Ethique à Nicomène*,1133 a 2. في تعليقهما على II,Louvain-Paris: 1959), *l'Etique à Nicomène*(p.375 لا يبدو أن ر. أ. غوثيير و ج. يوليف قد فهما قيمة هذا المقطع.

(25) Plutarque, *Eroticos*,751 d.

(26) هيرميس، متحداً مع أفروديتي بصفتها الإلهة **إقناع**: نقش Mytilène لأفروديتي إقناع وبين آخرين، هيرميس 138 Plutarque, Conjug. Praec. .I. G., XII, 2, 73 c.; ومتحد مع افروديتي بصفتها"مدبرة مكائد" Μαχανῖτις، Pausanias,VIII,31,)

لكن يمكننا الدفع بالتحليل إلى أبعد من ذلك. إن المجال المنزلي، المجال المغلق المزوّد بسقف (محمي)، له تضمين أنثوي بالنسبة إلى اليوناني. والمجال الخارجي، الهواء الطلق، له تضمين ذكري. والمرأة هي في مجالها في المنزل. فهناك مكانها، وبالمبدأ عليها أن لا تغادره[27]. أمّا الرجل فهو، بالعكس، يمثل، في المنزل (oikos)، العنصر المُزكِس: عليه أن يغادر السور المطمئن للمسكن ليواجه التعب والخطر والطوارىء من الخارج. إن عليه أن ينشىء علاقات مع الخارج، أن يدخل في تجارة مع الخارج. ونشاطات الرجل سواء أكانت في العمل، أم في الحرب، أم في التجارة أم في علاقات الصداقة، أم في الحياة العامة، وسواء أكانت في الحقول، أم في الأغورا، أم على البحر أم على الطريق، فهي موجهة نحو الخارج. ويعبّر كسينوفون[*] (Xenohpon) عن الشعور نفسه عندما، بمعارضته الجنس البشري مع الماشية كالذي بحاجة إلى سقف يحميه مع الذي يعيش في الهواء الطلق، (ἐν ὑπαίθρῳ)، يضيف أن الألوهية خصّت الرجل والمرأة

(6 وبصفتها "الزقزقة الساحرة" ψίθυροϛ· راجع Harpocration,s.v. ψιθυριστήϛ·: يقدم الأثينيون شعائر تحت هذا الأسم لهيرميس المتحد مع أفروديتي ومع الحب (Éros). حول هيرميس Πεισίνουϛ، الى Cnide، راجع L.R.Farnell,o.c.,V,p. 70,n. 43.

[27] على المرأة الشريفة أن تبقى في منزلها؛ الشارع لا يعني شيئاً للمرأة Ménandre,fr.546,Edmonds.

[*] فيلسوف وسياسي يوناني عاش بين القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد.

بطبائع متضادة. فالرجل مخلوق، روح وجسد، للنشاطات في الهواء الطلق، والانشغالات في الخارج (ἔργα ὑπαιθρία)، τά، ἔξω ἔργα)، والمرأة لنشاطات الداخل، (τὰ ἔνδον). لذا "من الأنسب للمرأة أن تبقى في المنزل من أن تخرج منه، ومخجل أكثر للرجل أن يبقى في الداخل من أن يهتم بالخارج"(28).

غير أن هناك حالة يكون فيها توجه الرجل نحو الخارج، وتوجه المرأة نحو الداخل معكوسين: ففي الزواج، وخلافاً لكل باقي النشاطات الاجتماعية، تشكل المرأة العنصر المتحرك الذي يخلق بحركته رابطاً بين مختلف المجموعات العائلية، والرجل يبقى ثابتاً في المنزل. إن غموض الوضع الأنثوي يكمن إذاً بأن فتاة المنزل - الأكثر ارتباطاً بالمنزل من الفتى، بسبب طبيعتها الأنثوية - لا يمكنها مع ذلك أن تصبح امرأة بالزواج من دون أن تتخلى عن هذا المسكن الذي تتولى مسؤوليته. يبدو التناقض محلولاً على صعيد التمثيل الديني، بواسطة صورة إلهة تجسّد، في الطبيعة الأنثوية، مظاهر الاستمرارية، مع بقائها

---

(28) Xénophon, *Economique*, vol. VII, 30؛ راجع Hieroclès, in Stobée, vol. IV, 1, p. 502, H. "على الرجل الاهتمام بالحقول، وبالأغورا، وبالتبضّع في المدينة. وعلى المرأة، غزل الصوف، وصنع الخبز، وأعمال المنزل". في Contre Nééra 122، يلاحظ ديموستينوس، محدداً حالة الزواج (τὸ συνοικεῖν) بوضوح، وبالتباين مع وظائف الجليسة والخليلة، دعوة الزوجة المنزلية، كحارسة أسرة زوجها: "إننا نملك الجليسات للذة، والخليلات للاهتمامات اليومية التي يغدقن علينا بها، والزوجات لإنجاب الأولاد الشرعيين، وحارسة أمينة على الأشياء داخل المنزل (τῶν ἔνδον φύλακα πιστήν)".

غريبة، بوضعها العذري، عن المظهر الحركي. إن "استمرارية" هيستيا ليست مكانية فقط. فبما أنها تُكسب المنزل مركزاً يثبته في الامتداد، فهي تؤمن للمجموعة المنزلية دوامها في الزمان: بفضل هيستيا تتأبّد السلالة العائلية وتستمر شبيهة لذاتها، فيولد الأولاد الشرعيون في المنزل من كل جيل جديد، وكأنهم يتحدرون مباشرة من "المصدر" الأولي. ويمكن لوظيفة الإخصاب، المنفصلة عن العلاقات الجنسية التي تفترض في نظام الزواج الخارجي علاقات بين عائلات مختلفة، أن تكون الإطالة غير المحددة، من خلال الفتاة، للسلالة الأبوية، دونما حاجة في الإنجاب، إلى إمرأة "غريبة".

لم ينقطع هذا الحلم في وراثة أبوية خالصة يوماً عن مراودة المخيلة اليونانية. ويعرب عنه بوضوح في المأساة على لسان أبّولون، عندما أعلن في Euménides، أنه لا يمكن للدم الأمومي أن يجري في عروق الابن، طالما "ليست الأم التي تلد الكائن الذي يسمي ابنها... إن الذي يلد هو الرجل الذي يلقّح؛ إن الأم، كغريبة لغريب (ξένῳ ξένη)، تصون الغرسة الحديثة"[29]. إنه الحلم نفسه الذي يتقنع في نظرية علمية عند الأطباء والفلاسفة، عندما يؤكدون، كما يفعل مثلاً أرسطو، إن الأنثى في الإيلاد لا تبعث بالبذار، وإن دورها محض منفعل وليس فاعلاً، وإن الوظيفة الفاعلة والمحركة تعود حصرياً إلى

(29) Eschyle, *Euménides*, pp. 658-661؛ راجع أيضاً Euripiude, *Oreste*, pp. 552-555 et *Hyppolite*, p. 616 sq.,

الذكر[30]. إنه هو الذي يشفّ من خلال الميثات الملكية التي تماهي المولود الجديد بجذوة من الموقد الأبوي. ويجب التقريب بين قصة ميلياغروس (Méléagre)[31] وقصة ذيموفون (Démophon) وبين الأساطير الإيطاليانية - احتمال كبير أنها من أصل يوناني - التي تولد ابن الملك من جذوة أو شرارة تطير إلى حجر الفتاة العذراء التي تهتم بالموقد[32]. وقد أخذت التسمية الطقسية ابن الموقد (التي تدل في الحقبة التاريخية على ممثل المدينة لدى آلهة إلفسيس [Eleusis] الدلالة والأهمية اللتين اعترف لها بهما لويس جيرنيه، عندما أكدّ بدقة العلاقة الوثيقة التي تجمع في بلاد اليونان بين **الموقد والولد**: Παῖς ἀφ' ἑστίας، الذي يمثل، بالمعنى الصحيح، الولد "المتحدر من الموقد"[33].

---

(30) Aristote, *Génération des animaux*, I, 20, 729 aa. تلاحظ السيدة ماري أن نظرية من هذا النوع خالية من كل اتصال بالموضوع هي مجرد ميثة" Marie Delcourt, *Oreste et Alcméon. Etude sur la projection légendaire du matricide en Grèce* (Paris: [s. n.], 1959), p. 85.

(31) حول ميلياغروس، راجع Apollodore, I ,8, 2; Eschyle, Choéphore, p. 607 sq. إن جذوة (δαλός) الموقد هي مثل "الصنو" أو النفس الخارجية لميلياغروس. سيموت الولد عندما "ترمّد" الجذوه في النار بعد أن تكون أمه قد وضعتها في علبة حلي. هكذا قررت الأقدار (Moirai)، بعد ولادته بسبعة أيام - تاريخ يتطابق، كما سنرى، مع احتفال **أمفيذروميس**، طقس اندماج المولود الجديد بأسرة أبيه. حول ذيموفون، راجع Hymne homérique à Démétèr,239 sq. الإلهة، مرضعة الولد الملكي، تخبّئه في النار، مثل جذوة (δαλός).

(32) أسطورتا Caeculus و Servius Tullus المقاربة وضعها Louis Gernet,loc.cit.,p.27.

(33) ذاته، ص.27.

وسنرى أنه، في هذا السياق، يمكننا فهم مجموعة طقوس **أمفيذروميس** التي تربط المولود الجديد بأسرة أبيه بعد سبعة أيام من ولادته.

وإذا ما دفعنا بهيستيا إلى النهاية، نرى أنها تترجم ميل **المنزل** إلى الانعزال، إلى الانغلاق على ذاته، كما لو كان مثال الأسرة أن تحقق لنفسها اكتفاء ذاتياً كلياً: اكتفاء تام على الصعيد الاقتصادي، زواج داخلي صارم على صعيد الزواج. ولكن هذا المثال لا يتوافق مع الواقع اليوناني. وهو ليس أقل وجوداً في المؤسسات العائلية، وفي تمثيلاتها كقطب جذب تتمحور حوله الحياة المنزلية في اليونان القديم.

ويسمح المثل، الذي تقدمه لنا Electre سوفوكليس، بقياس مدى وحدود هذا الميل إلى انطواء الإيكوس على ذاته. إنّه الحلم الذي أظهر لكليمنتيسترا (Clytemnestre) عودة أوريستيس (Oreste) القريبة، هذا الابن الذي حاولت التخلص منه بعد اغتيال زوجها الملك أغاممنون بمساعدة عشيقها إيغيستوس. وبعد مقتل الملك الشرعي تقاسم إيغيستوس مع الملكة العرش الذي وصل إليه بالزواج منها[35]. لقد حصل من زوجته على الصولجان الذي تسلمه أغاممنون من آبائه؛ إن إراقات النبيذ التي أجراها الملك الجديد لهيستيا في بهو القصر، هي،

---

(34) راجع A. Aymard, L'idée de travail dans laa Grèce archaïque, Journal de psychologie,1948, pp. 29-50

(35) راجع Electre d'Eripiude, 1088 sq. : كليتمنيسترا أعطت إيغيستوس (Egiste) قصر أغاممنون (Agamemnon) لتشتري بذلك زواجها الجديد

فعلاً، برسم الأسرة الغريبة[36]. إن وضع إيغيستوس، إذاً، بالنسبة إلى الأسرة الملكية في ميكينا[*] (Mycènes)، هو الوضع الذي هو عادة للمرأة في منزل زوجها. يتفق هذا العكس في الوضع الاجتماعي للزوجين، في المأساة، مع عكس متوازٍ لعلاقاتهما وطبيعتهما النفسية. ففي ثنائية إيغيستوس – كليتمنيسترا، كليتمنيسترا هي الرجل، وإيغيستوس المرأة. ويتفق كل المأسويين على تصوير إيغيستوس كمخنث، خسيس، شهواني، زير نساء، يصل بواسطة النساء، ولا يعرف بأمور الأسلحة والمعارك إلا ما يعود إلى أفروديتي. أما كليتمنيسترا، فبالعكس، إنها تزعم القيام بالمهام والمجازفات ذات الطبيعة الرجلية الكلية[39]. ولأنها متعقّلة، سلطوية وجريئة، مخلوقة للقيادة، فإنها ترفض بأنفة كل أشكال ضعف جنسها؛ إنها ليست امرأة، كما نفهم ذلك بوضوح، إلا في السرير. وان التظلمات الشرعية التي تذرعت بها ضد زوجها أغاممنون، لاتخاذها قراراً بقتله، لم تلقَ بثقلها مثل رفضها للحكم الذكري، وإرادتها بالحلول مكان الرجل في المنزل[40]. والحال هاك الحلم

---

(36) Eschyle, Agamemnon, 1587 et 1435.

(*) قرية في اليونان االقديم، كانت منذ القرن السادس عشر قبل الميلاد مركز حضارة تاريخية عرفت بالحضارة الميكينية. وقد دمّرها الاجتياح الذوري في أواخر الألف الثاني قبل الميلاد.

(39) Eschyle, Agamemnon, 10-11, 258, 1251, 1258, 1377 sq. (راجع أيضاًالسخرية في 483 و592 sq.) Choéphore, 664 sq.; Sophocle, Electre, 650 sq.1243;euripide, Electre, 930sq.

(40) R. P. Winnington-Ingraam, loc. cit.

الذي رأته: "لقد رأت أغاممنون يصعد إلى النور مجدداً ويأتي إليها من جديد: أخذ الصولجان الذي كان يمسك به دائماً بيده، والذي يمسك به الآن إيغيستوس، وغرزه في المنزل، ومن هذا الصولجان نبت غصن غطّ بظله كل أرض ميكينا"[41].

ليست الرمزية الجنسية هنا (أغاممنون الذي يغرس في أحشاء هيستيا النبتة الصغيرة التي تترعرع فيها) منفصلة عن الرمزية الاجتماعية. إن الصولجان (σκῆπτρον) هو مثل صورة السيادة المتحركة. لقد نقله زيوس، بواسطة هيرميس، إلى الأتريذيين*(Atrides). ويعهد الملك به إلى بشيره وسفرائه. وعندما تنعقد جمعية القدامى ينتقل من أيدٍ إلى أيدٍ، مانحاً كل خطيب بدوره السلطة والاحترام اللذين يحتاج إليهما في الكلام. وهذه الخاصة الملكية للصولجان لم يكن لها لتبقى مصانة عبر الوفود والانتقالات، لو لم يكن يبدو، في الوقت ذاته، أنّه متجذّر في الأسرة. إن العصا (ραβδος،(κηρύκειον التي يشهرها أو يهزها هيرميس، تقابلها العصا التي تضعها التصويرات في يد هيستيا كنعتها الطقسي والتي هي الصولجان (σκῆπτρον) بالمعنى الصحيح[42]. والحال أنّ إيغيستوس لم

---

(41) Sophocle, Electre, 416 sq.

* سلالة يونانية قديمة اشتهرت بالزنى وقتل الأصول وارتكاب المحرّمات (المترجم).

(42) حول العلاقات والفروقات بين (ῥάβδοϛ)، عصا هيرميس السحرية، و(σκῆπτρον) والصولجان الذي تنتهي معه (ῥάβδοϛ) بالذوبان، راجع J. Harrison, Protegomena to the Study of Greek religion, Cambridge,1903,reedit.

يحصل على الصولجان من هيستيا. لقد انتقل اليه بواسطة امرأة هي ذاتها غريبة عن أسرة الأتريذيين، بل أكثر من ذلك، على طريقة المرأة: في السرير وبالسرير. وبتثبيته من جديد في الأسرة، ينزعه أغاممنون من سالبيه، ويعيده إلى سلالته الخاصة الوحيدة المغروسة واقعياً في الأرض الميكينية. وترمز العصا المغروزة في الأسرة، المماثلة لجذوة الأساطير الإيطاليانية، إلى الولد الملكي، الفسيلة، الجرثومة، التي وضعها أغاممنون ليس من زمن بعيد في أحشاء كليتمنيسترا[*]، ونبتت فيها[43]. إنها أوريستيس، الابن الذي أصبح كبيراً ومكروهاً ومرهوباً من أمّه لأن أباه يرى فيه استمراريته ومنتقماً له. وليس أوضح دلالة من أن الحلم يهدف في الواقع إلى أبعد من شخص كليتمنيسترا؛ إلى الأسرة التي فيها ولد أغاممنون أوريستيس، أسرته التي هي ذاتها تجذر البيت الملكي في أرض ميكينا. وكما كان على كليتمنيسترا، كزوجة، أن

New-york, 1957, pp. 44 sq.، (ῥάβδοϛ) خيزرانة تحمل في الهواء؛ ويضرب بها(Odyssée,X,263,) ويلوح بها، (ibid.XXIV,1-9') ولا تستريح (Pindare,Olympique, IX,33. ويتكئ عادة على (βάκτρον) التي هي دائماً مثل عصا السير ودائماً في الوضع العمودي يرتكز أحد طرفيها على الأرض. ولذلك يعتبر رمي الصولجان (σκῆπτρον) على الأرض، خلال جلسة الجمعية، كما فعل أخيل، رفضاً للسلطة الملكية وقطع التضامن مع المجموعة.

(43) Eschyle, Agamemnon, 966-970; Choéphore, 204, 236, 503 : أوريستيس هو جذر (ῥίζα') وبذر (σπέρμα) أسرة الأتريذيين؛ الصورة نفسها عند Sophocle, Electre, 764-765.

(44) Euripide, Electre, 1052-10540

تختفي من أمام زوجها، كان عليها، كأم، أن تختفي لمصلحة هيستيا، حاصرة دورها بالاهتمام، كغريبة، بالغرسة البشرية التي أودعها زوجها عندها أمانة. وبالعكس، فإن الملكة تزعم، في تأكيد إرادتها الرجلية، أن تحل محل الذكر في كل المجالات، فإنها تطالب بالوظيفة الفاعلة في حكم الدولة، وفي الزواج، وفي الإنجاب، وفي البنوة، كما نفذتها، والحسام باليد، في تنفيذ جريمة تركت فيها لشريكها الجزء الأنثوي: التحريض والتواطؤ والحيلة[45]. لقد تربّعت كليتمنيسترا على العرش[46] مكان أغاممنون، وتسلمت الصولجان ومقاليد الحكم؛ لقد دعت إلى أسرة الأتريذيين، التي أعلنت أنها أصبحت أسرتها[47]، رفيق السرير[48] الذي قررت أن تتزوجه. لقد أكدت أن حصة المرأة في الإيلاد تفوق حصة الرجل[49]. ولقد أنكرت الأولاد الذين أنجبتهم من أغاممنون، والذين يرتبطون بالسلالة الأبوية. وأمّا الأولاد الذين أنجبتهم من

---

(45) Eschyle, Agamemnon, 1251-1252, 1604-1610, 1633,1643; Sophocle, Electre,561. في اليونان، كما عند الجرمانيين، لا يمكن للمرأة، بسبب جنسها، ان تقوم هي بذاتها بتنفيذ الانتقام الدامي (σιδηροφορεῖν):هو وقف حصري على الرجل؛ راجع G. GlotZ, *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*. (Paris: [s.n], 1904), p. 82.

(46) Eschyle, *Agamemnon*. 1379,1672-1673;Sophocle, Electre, 651.

(47) Eschyle, *Agamemnon*, 1435.

(48) Sophocle, *Electre*, p. 97 et p. 587; Euripide, Electre, 1035 sq.

(49) Sophocle, *Electre*, p. 53.

إيغيستوس – هذا "رجل الداخل"(50) ('οικυρόϚ)، هذا الذي فضل البقاء مع النساء في المنزل، على أن يذهب كالرجال إلى الحرب – فكليتمنسترا تريدهم، وتجعلهم أبناءها لدرجة إعطائهم اسم أمهم بدل اسم ابيهم. لنصغِ لإليكترا تشجب، أمام جثة إيغيستوس، عائلة قتلة أغاممنون "المنقلبة": "كان الأرغيون كلهم يعطون اسم المرأة للرجل، وليس اسم الرجل للمرأة. وإنه من المعيب، مع ذلك، أن تكون المرأة سيدة المنزل، وليس الرجل. إني أستفظع هؤلاء الأولاد الذين يشار إليهم في المدينة ليس باسم أبيهم، ولكن باسم أمّهم[51].

وعلى لسان إليكترا، تعرب هيستيا عن أفكارها. إن ابنة أغاممنون تجسد الأسرة الأبوية التي أبعدت عنها، مثل أخيها، وتريد العودة إليها معه بطرد الدخيلة التي تمركزت فيها. ولكن إليكترا، في علاقاتها مع أوريستيس، ليست فقط الأخت المرتبطة بأخيها بشكل وثيق جداً لدرجة أن حياتيهما ذابتا بنفس واحدة وحيدة[52]، بل هي أم أيضاً – وبالحقيقة الأم الوحيدة لأوريستيس. عندما كان طفلاً، غنجّته وحمته وأنقذته: "في الماضي، لم تكن حب أمّك، كنت حبي، كنت أغذيك، أنا، أختك التي كنت دائماً تنادي اسمها"[53]. وعندما أصبح راشداً، حضّته على الانتقام، ودعمته وقادته في تنفيذ القتل المزدوج

---

[50] Eschyle, *Agamemnon*, p. 1225.

[51] Euripide, *Electre*, p. 930 sq.; Sophocle, Electre, 365.

[52] Euripide, *Oreste*, pp. 1045-1148.

[53] Sophocle, *Electre*, pp. 1145-1148.

الذي يجب أن يجعل منهما "منقذي الأسرة الأبوية"[54]. وإليكترا، "صنو" كليتمنيسترا التي تشغل بالقرب من أخيها الشاب مكان تلك الأم التي ورثت منها الطبيعة الرجولية والمهيمنة[55]، هي في الوقت ذاته نقيضها. إنها عذراء (Ἠλέκτρα قرّبت من كلمة ἄλεκτρα[56]، من دون زواج، وإليكترا تبقى عند إفريبيذيس طاهرة حتى في الزواج) تتمسّك بطهارتها أكثر كلما تصورت أمها أكثر شهوانية وأكثر مجوناً[57]. وهي تحب أباها بقوة بمقدار ما تكره كليتمنيسترا زوجها[58]. إنهما امرأتان ذكريتان بالتساوي، تتبنى الواحدة عبارة أثينا، الإلهة المنذورة، مثل هيستيا، للعذرية: "يكتسبها الرجل من كل قلبها وفي كل شيء – ما عدا في السرير[59]". والثانية، "الامرأة متعددة الأزواج"[60]، "الأنثى قاتلة الذكور"[61]، هي، بخلاف ذلك، في المجالات كلها ضد الرجل؛ إنها لا

---

(54) Eschyle, *Choeph*., p. 264.

(55) طبيعة إليكترا الرجلية :Sophocle, *Electre*, 351, 397, 401, 997, 1019-1020 و1012–1020 حيث التوازي مع كليتمنيسترا بادٍ Euripide, *Electre*, 982; Oreste, 1204. إليكترا المتسلّطة والمحتدّة مثل أمّها :Sophocle, *Electre*, 605 sq.,621.

(56) Sophocle, *Electre*, 962.

(57) إليكترا "عذراء": Eschyle, *Chéophore*, 140, 486; Sophhocle, Electre, 1644, 1183; Euripide, *Electre*, 23, 43, 98, 255, 270, 311, 945,; Oreste, 26, 72, 206, 251.

(58) Sophocle, *Electre*, 341 sq., 365; Euripide, *Electre*, 1102-1104.

(59) Eschyle, *Euénides*, 736 sq.

(60) Eschyle, *Agamemnon*, 62.

(61) المصدر نفسه، ص 1231.

تريده إلاّ للسرير. والاثنتان، لأسباب مقلوبة، هما خارج مجال الزواج، الواحدة تبقى قبله، والثانية تذهب أبعد منه. وإذا كانت الأولى قد حسمت أمرها من دون تحفظ لجهة الأب، فذلك بمقدار رفضها، وهي مثبتة في أسرتها، لاتحاد الزواج، ولأنها لا تعرف نسلاً آخر غير الأخ الذي فيه يتأبد العرق الأبوي، والذي يحل في الوقت ذاته محل الابن والأب والزوج. وإذا وقفت الثانية من دون تحفظ أيضاً لجهة الأم، فذلك بمقدار ما ترفض وضع الزوجة. إنها تنكر الأولاد الذين يذكرونها بأسرة الزوج وخضوع المرأة إليه. إنها، مثل الإيرنيس* (Erinyes) التي تمثل قضيتها على مستوى القدرات الآلهية، تستخف بالروابط الزوجية[62]؛ ومن روابط الدم، التي تعارضها معها وتفضلها عليها، تريد أن تحتفظ فقط بالتي تجمع الولد بالبطن الذي حمله وبالثدي الذي أرضعه؛ ويقتصر دور الرجل بالنسبة إليها في الثنائية على الشريك في التجارة الجنسية، فهو لم يعد الزوج الذي يقود المرأة إلى المذبح المنزلي ولا أب النسل الذي يرزقها الأولاد. إنه يمارس لدى زوجته الدور الذي يعود عادة للخليلة لدى الرجل: مجرد رفيق سرير[63].

---

* ثلاث آلهات انتقام، ويسمّين أيضاً Euménides.

[62] Eschyle, *Euménides*, p. 213 sq.

[63] Sophocle, *Electre*, p. 97 ; Euripide, *Electre*, p. 1035 : كليتمنيستر، باتخاذها إيغيستوس عشيقاً، سارت على خطى أغاممنون الذي جعل من كاساندرا (Cassandra) خليلة.

لقد أصبح من المبتذل الملاحظة أن حكاية أوريستيس، في المسرح اليوناني، تعبر مأسوياً عن الصراعات التي تمزق المؤسسة العائلية، وخاصة تلك التي توقف الرجل والمرأة، الواحد ضد الآخر، داخل البيت الواحد: صراع الزوج والزوجة، الابن والأم، السلالة الأبوية والسلالة الأمومية. والمأساة، بتركيزها بشدة على التنافر بين إليكترا وكليتمنيسترا، المتشابهتين بالنسبة إلى كثيرين، تركّز أيضاً على التناقضات التي تقسم المرأة ضد نفسها، والمعارضات داخل وضعها الاجتماعي والنفسي. فلأنهن آلهات يمكن لهيستيا وأفروذيتي وهيرا أن يجسّدن جانباً من الواقع الأنثوي وإقصاء الجوانب الأخرى. "وهذه الطهارة" مستعصية على الرجال. على كل مخلوق فانٍ أن يضطلع بالوضع الأنثوي بكامله، بضغوطاته، والتباساته وصراعاته. وسواء أصطفّت إليكترا وكليتمنسترا كلياً لجهة هيستيا، أم كلياً ضدها، فإنهما تقدمان عن المرأة صورة مزدوجة، مشوّهة، متناقضة. إنهما تهدمان أنثويتهما وتظهران كلتاهما بالمظهر الرجلي. فإليكترا، بتعلقها بالأسرة التي أرتها النور، تنتهي بالتماهي برجال سلالتها الأبوية. وكليتمنيسترا، بمصادرتها أسرة زوجها لتؤسس فيها سلالتها الأمومية الخاصة، تحل محل الرجل. وهي على حق، كونها ضد إليكترا، بقبول الاتحاد الجنسي (تكاملية المرأة والرجل)، ولكن إليكترا، كونها ضدها، فإنها على حق أيضاً بمحورة كل حياة الثنائية حول أسرة الزوج (الطابع الأبوي المحلي للزواج، خضوع الزوجة للزوج، دعوة منزلية للمرأة). وليست إليكترا على خطأ عندما تربط الولد بسلالة أبيه (أفضلية البنوة الذكرية).

وكليتمنيسترا تقول الحق عندما تعلن أنها من دم أمها نفسه (قواعد النهي عن المنكر الأشد دقة للجهة الأمومية)[64]. والاثنتان مخطئتان بإنكارهما أحد جوانب البنوة (الطابع ذو الجانبين للقرابة عند اليونانيين).

في حضارة ذكرية، كحضارة اليونان، ينظر إلى المرأة عادة من زاوية الرجل. وفي هذا الصدد، تؤدي المرأة من خلال الزواج وظيفتين اجتماعيتين كبيرتين متباينتين، لا بل حتى متنافرتين. فالزواج، في أقدم شكل له (في بيئة نبيلة يبلغنا إليها الشعر الملحمي)، هو عمل تجاري تعاقدي بين مجموعات عائلية؛ والمرأة هي أحد عناصر هذه التجارة. دورها هو تمكين التحالف بين مجموعات متخاصمة، أو أن تكون فدية يمكن استخدامها لإنهاء مسلسل ثأري. وهناك بين الهدايا المتبادلة، تكريساً للاتفاق الجديد، والتي ترافق عادة الزواج، وعد بالخضوع والطاعة ذو قيمة خاصة لأنه يحدث، بصورة حازمة، كمقابل للمرأة التي تشكل الثمن: إنها الـ ἕδνα'، أملاك ثمينة منقولة، من نمط محدد جيداً: ماشية وخاصة الأغنام التي لها دلالة الاعتبار والتمثيل الطوعي بالعدد الذي لا يحصى ولا حدود له. وفي تطبيق الزواج شراءً، تبدو المرأة معادلة لقيم تداولية. ولأنها متحركة مثلها، فهي موضوع هدايا

---

[64] زواج الأخ والأخت من الأب نفسه ليس ممنوعاً على الإطلاق، بينما زواج الأخ والأخت من الأم نفسها، محظور بشدة. لنذكر أن كلمة أخ (ἀδελφός)، تعود في الأصل لبنوّة الرحم: تدل على الذين يتحدرون من البطن نفسه.

[65] حول المرأة المقدمة بالزواج كفدية (ποινή) عن الأخذ بالثأر، راجع G. Goltz, op. cit., p. 130.

وتبادلات وخطوفات[66]. أمّا الرجل الذي يستقبل الزوجة في منزله (إن حصول (συνοικεῖν) زوجها هو الذي يحدد حالة الزواج بالنسبة إلى المرأة)، فالرجل يمثل عقار المنزل، أملاك الآباء والجدود ·(πατρῷα)، غير القابلة للتنازل مبدئياً، والتي تثبت، على مر الأجيال البشرية، رابط السلالة مع الأرض حيث هي قائمة. وفكرة التكافل – أو بالأحرى التواصل – بين الأرض والمجموعة البشرية التي تزرعها ليست موجودة فقط في الفكر الديني حيث يعبّر عنها بالميثات الأصلية (البشر الذين يؤكدون أنهم مولودون من الأرض التي يتمركزون فيها)، وفي طقوس الحراثة المقدسة التي ستتسنى لنا الفرصة للعودة إليها. ولكنها تظهر أيضاً وبتأكيد ملحوظ في مؤسسات المدينة: طالما لكلمة منزل (oikos) مزدوجة عائلية وأرضية، فإننا نفهم التحفظات التي تواجهها في غمرة الاقتصاد المركنتيلي، عمليات البيع والشراء العائدة لعقار العائلة (κλῆροϛ)، كما إننا نفهم أيضاً رفض الموافقة على حق التملك للغريب في أرض "مواطنية" لأنها يجب أن تبقى امتيازاً وعلامة فارقة للمواطن "الأصلي".

ولكن ليس للزواج هذه الوظيفة التجارية بين مختلف العائلات فحسب، بل يسمح أيضاً لرجال سلالة أن يخلفوا أحفاداً من نسلها ويؤمّنوا بذلك استمرارية أسرتهم. في هذا المظهر الجديد يبدو الزواج، بنظر اليونانيين حراثةً (ἄροτοϛ) تلمها (ἄρουρα) المرأة، والرجل

---

[66] إن استمرارية هذ القيمة للخطف في الزواج مؤكدة في الطقوس، راجع: Plutarque, *Vie de Lycurgue*, XV,5; Questions romaines, 271 d 29.

الحارث (ἀροτήρ). والصورة التي استخدامها شبه إلزامي عند المأسويين[67]، ونجدها أيضاً عند النثريين[68]، لا علاقة لها إطلاقاً بالتميق الأدبي. إنها تتطابق مع عبارة خطبة الزواج ذات الأسلوب المقولب، التي نعرفها في الملهاة. فالأب أو، في حال عدم وجوده، السيد (κύριοϚ) الذي له سلطة تزويج الفتاة، يقول لارتباط زواج (ἐγγύη) الكلمات الآتية: أعطيك هذه الفتاة لحراثة تنتج أولاداً شرعيين[69]. ويضيف بلوتارك الذي يذكر وجود ثلاثة احتفالات للحراثة المقدسة (ἱεροὶ ἄροτοι) في أثينا: "ولكن أقدس الأشياء هو البذر والحراثة الزوجية (γαμήλιοϚ ἄροτοϚ) التي تهدف إلى إنجاب الأولاد"[70].

والآن، وبعد مماثلتها، كعنصر تجارة، بثروة القطعان المنقولة، تتماهى المرأة، في وظيفتها الخلقية، بحقل. والمفارقة أن عليها تجسيد أرض زوجها وليس أرضها. ويجب بالتأكيد أن تكون أرض الزوج وإلا لن يكون للأبناء، المتحررين من ثلم محروث بالشكل المذكور، الصفة الدينية لإشغال الأرض الأبوية وإثمارها. إنها أرض ميكينا التي، من

---

(67) Eschyle, *Sept contre Thebes*, 754…

(68) Platon, *Cratyle*, 406 b, Lois, 839 a.

(69) Ménandre , Perikeimérè, 435-436 et fr.720, Edmonds: إنّي أعطيك هذه من الأولاد الشرعيين للحراثة (Ταυτὴν γνησίων παίδων ἐπ' ἀρότῳ σοι δίδωμι).

راجع E. Benveniste, Liber et Liberi, Rev.Etudes Latines, XIV, 1936, pp. 51-58

(70) Plutarque, *Conjug. Preacepta*, 144 b.

خلال كليتمنيسترا، وضد كليتمنيسترا، "الغريبة"، تنبت وتنمي الأشجار، التي بظلها الذي يطول تحدد كامل الأراضي المرتبطة بأسرة الأتريذيين. وهذا الظل (σκιά) الذي يلقيه الفسيلة الملكية، المولود من الأسرة، المتجذر في وسط الأرض، يتمتع بخواص خيّرة: إنه يحمي أرض ميكينا؛ إنه يعتبرها السياج المنزلي، مجالاً أمنياً حيث يشعر كل شخص أنه في منزله، بمنأى عن الحاجة، في مناخ صداقة عائلي[71]. وإن المقدسات (sacra)، امتياز الأسر الملكية أو بعض السلالات (génè) النبيلة، والمنقولة من الأب إلى الابن، تؤمن بالسواء حماية الأراضي من الأخطار الخارجية، والسلم الداخلي في العدالة، وخصب الأرض والقطعان. وإذا ما كان أحد الأمراء غير كفو وغير شرعي، فالمحل يضرب الأرض والبهائم والنساء، كما يعيث الشقاق والحرب فساداً. ولكن إذا تصرف الملك الشرعي وفق النظام دون الابتعاد عن العدالة، عندئذ ينمو كل شيء بازدهار لا حد له بالنسبة إلى شعبه: "تقدم له الأرض حياة متدفقة، تحمل السنديانة في رأسها بلوطاً، وفي وسطها نحلاً، وتكون نعاجه الصوفية مثقلة بجزاتها، وتنجب نساؤه له أبناءً يشبهون آباءهم"[72]. وقد نكون محقّين في ما لو فكرنا أن الحراثات التي استمر استعمالها في قلب الحقبة التاريخية والمنجزة، في إطار المدينة، من قبل عائلات كهنوتية مثل البوزيغي (Bouzygai)، هي تكملة لطقوس ملكية قديمة لم يكن دورها تدشين وتنظيم التقويم

---

(71) Sophocle, *Electre*, pp. 421-423; Eschyle, *Agamemnon*, p. 966.

(72) Hésiode, *Travaux*, p. 232 sq.

الزراعي فحسب، بل تحقيق الزواج بين الملك والأرض من طريق الحراثة أيضاً، مثلما كان ياسيون (Jasion) قد اتحد في الماضي مع ذيميترا في أرض مقلوبة ثلاث مرات(73).

إن الضرورة التي تفرض نفسها على الزوج استدعاء امرأة غريبة إلى أسرته يرمز فيها إلى الأرض العائلية حيث سينبت الأولاد، تبدو أقل مفارقة إذا ما أخذنا بالحسبان جانباً آخر من هيستيا. "فمن دون هيستيا، يقول Hymne homérique، لا وليمة إطلاقاً عند الفانين؛ لا يمكن أبداً البدء بالوليمة قبل الإراقة، الأولى والأخيرة على السواء، للنبيذ الحلو كالعسل"(74). إن لهيستيا شرف ترؤس الوليمة التي، بافتتاحها وباختتامها بالابتهال إلى الإلهة، تشكل دورة مغلقة في الزمان كما يشكل المنزل دائرة في المكان. ثم إن الأغذية المطبوخة على مذبج الموقد المنزلي تحقق تلازماً دينياً بين المدعوين؛ إنها تخلق هوية الوجود بينهم. ثم نحن نعرف من خلال أرسطو الاسم الذي كان يطلقه إيبيمينيذيس الكريتي على أعضاء المنزل؛ كان يدعوهم (δμόκα πνοι (75)، أي الذين يأكلون على المائدة نفسها، أو ربما، وفق قراءة

---

(73) Hésiode, *Théogonie*, pp. 969-971.

(74) Hymne homérique à Hestia,(1), 5 sq.; راجع Cicéron, *De natura deorum*: "بالنسبة لهذه الإلهة، كل شيىءالى النهاية الصلاة والتضحية", (in ea dea extrema est "omnis etprecatio et sacrificatio". Cornutus, c. 28 :
هيستيا هي في الوقت نفسه البداية والنهاية؛ نبدأ بها وننتهي بها.

(75) Aristote, *Politique*, 1252 b 15.

أخرى، (δμόκα πνοι)، الذين يتنشقون الدخان نفسه، وبخاصة دخان الموقد. إذ يصبح الندماء "أخوة" كما لو كانوا من دم واحد. لذا يكون لعبارة "التضحية لهيستيا" معنى المثل الفرنسي: الحب الصحيح يبدأ بالذات. ويقال أنّه عندما كان القدامى يضحّون لهيستيا، لم يكونوا يعطون أي قطعة من القرابين إلى أي كان. وقد كان أهل البيت يتناولون وجباتهم معاً وسراً، ولا يقبلون إشراك أي غريب بها[76]. ففي ظل تأثير الإلهة، تنغلق دائرة العائلة على ذاتها، وتمكّن المجموعة المنزلية لحمتها وتؤكد وحدتها في استهلاك الغذاء الممنوع عن الغريب.

غير أن لهذا المظهر مقابله. ففعل (ἑστιᾶν)، في دلالتيه: استقبل في أسرته وقبل على مائدته، ينطبق عادة على الضيف الذي يُحتفى به في المنزل. وللأسرة والوجبة والأغذية أيضاً وظيفة فتح الدائرة المنزلية لمن ليس من العائلة وتسجيله فيها. وعندما يريد المبتهل المطرود من أسرته والتائه في الغربة أن ينضوي إلى مجموعة جديدة ليستعيد التجذر الاجتماعي والديني الذي فقده[77]، عليه أن يقرفص في الموقد. فيجب أن يُقاد الغريب إلى الموقد ويستقبل ويولم له، لأنه لن يمكنه الاتصال أو الاتجار مع أي كان ما لم يكن قد سبق له أن اندمج في المجال المنزلي. وهذا ما سيمكّن بندار من الكتابة أنّ عدالة زيوس الغريب (xenios) محترمة على موائد المعابد العامرة دائماً وحيث تسود

---

(76) *Zénobius*, IV, 44; *Diogénien*, II, 40.

(77) هكذا فعل عوليس في قصر ألكينوس (Alkinoos)، *Odyssée*,VII,153-15

هيستيا بصفتها الراعية[78]. فالعلاقة مع الغريب (ξένοϚ) هي إذاً من شأن هيستيا. وكذلك أيضاًعندما يتعلق الأمر باستقبال ضيف في المنزل بدل أن يعود إلى منزله الخاص بعد رحلة أو مهمة إلى الخارج. وفي الحالتين، فإن للاتصال بالأسرة قيمة إبطال صفة القداسة وإعادة الاندماج في المجال العائلي[79]. إذاً لا يحدد المركز الذي ترمز إليه هيستيا عالماً مغلقاً ومنعزلاً فحسب، بل يفترض أيضاً، بالتلازم، مراكز أخرى مماثلة، وبواسطة تبادل الممتلكات وتجوال الأشخاص - نساء، بشراء، شعراء ضيوف وندماء - تحاك شبكة من "التحالفات" بين مجموعات منزلية: وهكذا يمكن لعنصر غريب، من دون أن يكون جزءاً من السلالة العائلية، أن يرتبط أو يندمج لمدة ما إلى عائلة غير عائلته. وبهذه الطريقة تشترك الزوجة "الغريبة"، المندمجة في منزل زوجها بطقس الذوبان بالأسرة (καταχύσματα) وتستطيع، طالما تسكن في المنزل الزوجي، أن تتماثل، في الإنجاب، تلك الخاصة في الاستمرارية والديمومة والتجذر بالأرض الذي تمثله هيستيا[80].

---

(78) *Néméennes*, vol. IX, p. 1 sq.

(79) راجع Louis Gernet, loc.cit., p. 37

(80) حول طقس (καταχύσματα)، سابقاً ص. 103 حاشية 23. إن الروابط بين الرجل وزوجته هي من النمط نفسه الذي يجمع بين مجموعتين متخاصمتين وأصبحتا متحدتين بعد أن حلّ تبادل القسم محل حالة الحرب باتفاق سلام. إنها الكلمة (φιλότηϚ) نفسها التي تدل على العلاقات الوثيقة بين الزوجين والعقد الذي يخلق بين الأخصام القدامى قرابة وهمية بغية ربطهم بالتزامات متبادلة؛ راجع Goltz, op.cit., p. 22. هناك في حب أفروديتي وآريس، أدب بالتأكيد، ولكن هناك

لقد تعرّفنا، في كل مرحلة من مراحل تحليلنا، بين الثابت والمتحرك، بين المغلق والمفتوح، بين الداخل والخارج، إلى تنافر لا يتأكد في لعبة المؤسسات المنزلية (تقسيم المهام، زواج، بنّوة، وجبة) فحسب، بل يندرج حتى في طبيعة الرجل وطبيعة المرأة. ونجد هذا التنافر ذاته من جديد، على مستوى القدرات الآلهية، في بنية البانتيون*. فلا هيرميس ولا هيستيا يمكنهما فعلاً التمركز منعزلين. فهما يؤديان وظائفهما بشكل ثنائي، ووجود الواحد يستدعي وجود الآخر، الذي يرجع إليه كمقابله الضروري. بل أكثر من ذلك بكثير، فإن هذه التكاملية بالذات للإلهين تفرض، في كل منهما، تعارضاً أو ضغطاً داخلياً يضفي على شخصيتهما الآلهية طابعاً أساسياً من الغموض.

لقد رأينا أن هيستيا، في طهارتها، تبقى بعيدة عن العلاقات الجنسية التي تعود في المنزل إلى الزوجة والخليلة. ولكن على الإلهة العذراء، لكي تقوم بوظيفتها في الاستمرار في الزمان، أن تظهر أيضاً كأُم. ولن يغيب عن بالنا، في هذا الصدد، أن إفريبيذيس، بمماثلته بين

بداية وقائع مؤسساتية، مع التصرفات والمواقف التي تحكمها. وحول الرابط الذي يجمع الزوجة بأسرة زوجها، راجع .Euripide, *Alceste*, p. 162 sq. فقبل أن تموت، خاطبت ألكيستيس (Alceste) هيستيا إلهة الأسرة الزوجية. لقد حيّتها بلقب السيدة (δέσποινα) وأوكلت إليها أولادها.

* راجع الثبت التعريفي

الأرض وهيستيا، استخدم فعلاً عبارة: أرض – أم[81] (Γαῖα–Μήτηρ).
إذاً تظهر هيستيا ممثلة، في سلالة الأب، في الوقت نفسه، المرأة كفتاة عذراء، والمرأة كقدرة إنجاب، خزّان حياة. وبورفيروس (Porphyre) يؤكد هذا التنافر بالإشارة أن ليس هناك صورة واحدة لهيستيا، بل صورتان: من جهة نمط العذراء (Παρθενικόν)، ولكن من جهة ثانية أيضاً، بصفة هيستيا قدرة خصب (γόνιμοϛ)، نمط السيدة ذات النهدين البارزين[82] (γυναικόϛ πρόμαστου). وهناك مؤسسة، واحدة فقط، حيث يظهر هذان المظهران لهيستيا، المنفصلان عادة في الممارسة البشرية، ملتقيين: هي الإرث. يبدو الإرث من الوهلة الأولى، في النظام العائلي اليوناني، وكأنه عمل زائغ. فهو يشكل في الواقع حالة حدّية وثمينة بشكل خاص، لأنها تظهر، في نقاوتها وكقطع في التوازن، أحد ميول التنظيم المنزلي: هو التنظيم ذاته الذي بدا لنا معبّراً عن ذاته من خلال صورة إلهة الأسرة.

---

(81) Euripide,fr.928 n2. راجع أيضاً Ménandre, περὶ ἐπιδεικτίκων, in Rhet. Graec, III,275,éd. Spengel,: "إلى العريس الذي على وشك الدخول في تجارة الجنس، يجب الوصف له القيام بصلاة لإيروس* (Erôs) ولهيستيا ولآلهة الإيلاد".

(82) Porphyre, in Eusèbe, Préparation évangélique,III, II, 7.

إن أفضل تحديد لحصر الإرث هو العودة إلى شرائع مانو (*) (Manou) حول الممارسة الهندية المماثلة[83]: "يمكن لمن ليس له ابن أن يطلب من ابنته أن تنجب له ابناً بتزويجها، بحيث إن الولد الذي تضعه يصبح ابنه الخاص ويتمم له الاحتفال الحزين. وفي اليوم الذي تضع فيه الابنة المزوجة بهذه الطريقة ابناً، يصبح الجد الأمومي أباً لهذا الولد"[84]. وفي اليونان، كما في الهند، على ابنة الرجل الذي ليس له عقب ذكر أن تهب أباها هذا الابن الذي ينقصه والذي، وحده، له بالحقيقة صفة الوراثة الأبوية. ويسمون الابنة "وريثة" لأنها تتبع إرث (klèros) أبيها المتعلقة به (في اسبارطة وكريت يسمّونها ورثية تراثية (πατροῦχοϲ)). وعند موت الأب، يجب أن تكون الوريثة التراثية متزوجة، وفقاً لنظام زواج أفضلي منظم بدقة، من أحد رجال العائلة الذي تكون درجة قرابته من الأب المتوفى من الدرجة الأولى في تمثيله: أولاً الأخوة الخاصون للأب (أعمام الابنة)، ثم أولادهم (أولاد عم الابنة)، ثم أخوة جد الابنة لجهة أبيها، أو أحد أبنائهم. وفي حال عدم وجودهم، فأبناء أخوات الأب، أو في آخر احتمال أخوات الجد لجهة

(*) لفظ الكلمة اليونانية Ερωϲ' التي تعني الحب ومجازيّاً، كما في النص، إله الحب.

(83) راجع L. Beauchet, *Histoire du droit privé de la république a thénienne,* Paris, 1897, I, pp. 127 sq.

(84) Lois de Manou, 9, 127 sq.

الأب[85]. إن المظهر الميراثي للمؤسسة المشار إليه بقوة في العصر الكلاسيكي، لا ينبغي أن يوهمنا. فحصر الإرث يحدد بوضوح القريب الذي عليه أن يستفيد، مع الابنة، في حال غياب الوريث الذكر المباشر، من التركة التي تعود إليه. ولكن الموضوع ليس موضوع انتقال ملك إلى أحد الأبناء أكثر منه موضوع تثبيت ديمومة "الأسرة"، من خلال الابنة. ومن وجهة النظر هذه، يظهر زواج القريب من الوريثة التراثية ليس كحق أفضلي في التركة، ولكن كواجب عائلي يفرض على المستفيد تضحية حقيقية: فالابن المتحدر من هذا الزواج سيكمل فعلاً ليس أباه، ولكن جدّه لأمه. والكلمة التي تدل على هذا الولد هي (θυγατριδοῦϹ): "ابن الابنة" أو "حفيد". وما أن يبلغ سن الرشد حتى يتمتع بكامل حقه في التركة (κλῆροϹ) من جدّه لأمه. فلا أبوه ولا حتى أمه كانا يملكانها: هما وسيطان، كانت تقضي وظيفتهما تأمين نقل الإرث من الجد إلى الحفيد.

مهما كانت هذه الإشارات قصيرة فهي كافية لتحديد مكان المعنيين الرئيسين ودورهما في حصر الإرث. فخلافاً للقاعدة المتبعة، تبقى البنت، في الزواج، ثابتة في الأسرة الأبوية. حتى يمكن القول إنها تذوب فيها. فـ "بها" حرفياً تستمر سلالة أبيها على أتمّ وجه بذَكَر جديد. والرجل المختار للإيلاد في هذه الأسرة، هو الشخص الأقرب للأب

---

[85] Platon, *Lois*, 924,e sq. ترتيب درجات القرابة نفسه في الأنظمة الوراثية Isée: La succession d'Hagnias, 1-2 et 11; Démosthène, Contre Macartatos, 51.

وقرابته به وثيقة جداً، وهو، في وظيفته كزوج، يعتبر البديل عن الأب. والولد المولود من زواج يربطه مباشرة بجدّه لأمه، يبدو أخاً كما هو ابن للتي يتحدر منها[86]. وفي حصر الإرث يسقط النظام الزواجي وفق مخطط مقلوب. إنها المرأة الآن التي تمثل العنصر الثابت، والرجل العنصر المتحرك. ولم تعد الزوجة تلك الغريبة التي تدخل أسرة الزوج حتى، إذا ما اختفت لمصلحة هيستيا المنزلية، وتماثلت بخاصاتها، تلد، من دون تفكير باستمرارية سلالة، أبناء يكونون حقاً "شبيهين بأبيهم". لقد أصبحت الزوجة من الآن، بصفتها ابنة البيت، الأسرة الأبوية. لذلك سيكون على الزوج هذه المرة الاندماج في منزل زوجته، وعليه أن يختفي لمصلحة الأب الذي يمثله؛ وبهذه الطريقة، يمكن للابنة أن تلد فسيلة شبيهة بأبيه الحقيقي: جدّه لأمه. وبعد أن تنتقل السلالة، كالعادة، من الأب إلى الابن(*) (per viros) ، بواسطة غريبة تربطها مساكنتها (συνοίκησιϚ) بالأسرة، إنّها تؤيّد، per feminas(*)، من الأم إلى الابن، بواسطة أقرب الأقرباء الذكور للأب وفق رابطة دمه، (συγγενίϚ). إن حصر الإرث لا يشكّل إذاً ظاهرة زائفة. إنه لا

---

[86] حتى أنه تم التساؤل عما إذا كان ابن الوريثة التراثية يؤدي وظيفة السيد على أمه، ممارساً بذلك تجاهها دور الأخ الشرعي. ويبدو لنا أن مؤسسة مثل حصر الإرث لا يمكن لها إلا أن تلقي بعض الضوء على العلاقات النفسية التي توحد، في المأساة، شخص إليكترا وأوريستوس. ولقد رأينا ان إليكترا، بالنسبة إلى أوريستيس، هي أم بمقدار ما هي أخت. وإن الوريثة التراثية، بالنسبة إلى ابنها، هي أخت بمقدار ما هي أم.

(*) عبارتان لاتينيتان تعنيان الأولى: من طريق الرجال، والثانية: من طريق النساء.

يتموضع على هامش النظام الزواجي، بل بالعكس، إنه يتمفصل مع الزواج العادي ليؤلف معه كلاً يحتوي، للمشكلة نفسها، على حلّين معكوسين ومتناسقين: الموضوع هو دائماً تأمين الاستمرارية لسلالة؛ البقاء لأسرة يجب أن تبقى عبر الزمان مشابهة لذاتها، وهذا التأمين يتمّ بفضل زواج عليه، بجمع رجل وامرأة، أن يجمع أيضاً بين بيت وبيت آخر، مع إبقاء أسرتيهما متميزتين بوضوح. وفي حالة حصر الإرث، تجسد ابنة البيت، حتى زواجها، الأسرة الأبوية. وهكذا يكون قد تصالح في شخص الوريثة التراثية مظهرا هيستيا المنفصلان عادة عند المخلوقات الفانية: ابنة الأب العذراء، والمرأة خزّان حياة سلالة. ولكن ينبغي الملاحظة مباشرة أن حصر الإرث يلتمس ظروفاً استثنائية كلياً تبرّر قلب قواعد الزواج العادية: ينبغي على الأب والابن اللذين يمثلان، في لعبة المؤسسات العادية، استمرارية السلالة العائلية، أن ينعدم كلاهما. وبسبب انعدام الذكور - هذه الحلقات التي من خلالها تحاك سلسلة السلالة - تكسب الابنة دعوة لإنجاب ولد قادر على تأبيد العرق الأبوي. كما عليها، لاستمرار بيت أبيها، أن تتحد مع أحد من رابطة دمه، محققة، بشكل مشروع لأنه فقط رمزي، هذا الاتحاد الممنوع بين الأب والابنة الذي يبدو، من حيث المثال، الأفضل للحفاظ على نقاوة الأسرة المنزلية من جيل إلى جيل. فضلاً عن أن ما يكسب من تماسك، من وجهة نظر علاقات هيستيا بالفتاة التي تمثلها، يكون على حساب تناقض جديد وأساسي. فلكي يمنح الأب ابناً كان يفتقده - أي كي يتوافق مع مبدأ البنوة per viros - اضطرّ للجوء، استثنائياً، إلى

مبدأ معاكس في بنوة رحم ولربط الابن بالوريثة التراثية (θυγατριδοῦς)، ليس بالأب إنما بالأم.

وهكذا ترتسم في الفكر الاجتماعي عند اليوناني، في مقابل صورة الرجل الفاعل الحصري لعملية الخلق، صورة المرأة القادرة أيضاً، ومصدر حقيقي للحياة يتغذّى منه خصب "البيوت". وإلهة الأسرة قادرة، حسب الحالات، على تبرير كل من هاتين الصورتين المتناقضتين. فيبدو لنا أن وظيفة هيستيا النوعية هي تسجيل لا تواصلية مختلف الأسر: لأنها متجذرة في نقطة محددة من الأرض، لا يمكنها أبداً الاختلاط، بل تبقى "نقية" حتى في اتحاد الجنسين وتحالف العائلات. وفي الزواج العادي، تكون نقاوة الأسرة مؤمنة باندماج الزوجة ببيت زوجها (باعتبار هيستيا عذراء، فإن المرأة لا تمثّل أسرتها الخاصة إلا بمقدار ما تبقى عذراء؛ ففي الزواج والإنجاب، لا تعود تمثل أسرتها؛ ويمكن القول أنه "أبطل مفعولها"؛ فهي لم تعد تمارس دوراً. إنها محض منفعلة؛ الرجل هو وحده فاعل). أمّا في حصر الإرث فبالعكس، تبدو نقاوة الأسرة، المتجسدة في الابنة، مصانة أفضل بمقدار ما يقل تدخل الرجل في الإنجاب. وفي أقصى حد، يمكن اعتبار الابنة القدرة الوحيدة الخالقة واقعياً، والابن وكأنه حصرّياً ابن أمّه[87].

---

[87] إذاً أصبح الدور للزوج في "إبطال المفعول" كممثل لأسرة مختلفة عن أسرة الأب. وقرابته في الدم مع أبي زوجته هي في الوقت ذاته إشارة وأداة هذا الإبطال. فبالفعل، في حالة الرجل، لا يمكن للمساكنة (συνοίκησις) البسيطة أن تكفي، لأن

هذا المظهر "الأمومي" لهيستيا يدعم أيضاً التماثل، الذي سبق وأشرنا إليه، بين الموقد المستدير وذلك الشيء الآخر الرمزي الذي هو أيضاً دائري الشكل ومركزي القيمة وهو السرّة **(أومفالوس)*** (omphalos). ففي بعض التمثيلات تظهر هيستيا جالسة، ليس على المذبح المنزلي، إنما على **أومفالوس**(88). إننا نعلم أن **أومفالوس دلفيا** كان يعتبر مقر هيستيا(89). وفي الحقبة التاريخية، يمكننا تسمية مذبح الموقد المشترك، لهيستيا العامة (koinè)، المقام في وسط المدينة، **أومفالوس** المدينة.

يمثّل **أومفالوس** الذي يشبه انتفاخاً في الأرض أو حجراً بيضاوياً، والذي يرتبط بالـ "**أرض**" وينعت أحياناً بها (Gè)، في الوقت ذاته نقطة مركزية، خزّان نفوس وحياة. وقد لاحظت السيدة ماري ديلكورت (Mme

---

الرجل بعكس المرأة، لا دعوة منزلية لديه، ولا يمكن له التمثل بخاصيات الأسرة. إن الارتباط بالمنزل يتم من طريق الدم، ومن طريق العرق، وإلاّ فبالتبني الذي يقيم هو أيضاً رابطاً مباشراً بين الأب والابن؛ علاقة دم، راجع L. Beauxchet ,op.cit.,p.22

* لفظ الكلمة اليونانية ὀμφαλόϛ التي تعني إمّا سرّة الإنسان، أو المركز، الوسط، أو المكان المنتفخ.

(88) راجع Pierre Roussel, " L'Hestia à l'Omphalos," *Revue archéologique*, 1911, 2, pp. 86-910

(89) راجع Eschyle, *Euménides*, 165 et 168، ودراسة Jean Audiat, "L'Hymne d'aristonoos à Hestia, *Bulletin de correspondance hellénique*, 1932, pp. 299-317.

(90) راجع Louis Gernet, op.cit., p.22.

(Marie Delcourt) هذا المظهر بوضوح[91]. إنها تلاحظ أن **الأومفالوس**، باسمه: السّرة، وبشكله الناتىء، يوحي بالحالتين اللتين بدل أن تكون فيهما السّرة مجوفة فإنها ناتئة: سّرة المرأة الحامل في آخر مدة حملها، وسّرة المولود الجديد التي لا تتضح إلاّ بعد عدة أيام. بالإضافة إلى أن **الأومفالوس** يدل، خارج السّرة، على حبل السّرة الذي يربط الولد بأمه، كما يربط الجذر الغرسة بالأرض التي تغذيها. من هنا نفهم أن يكون الأطباء اليونانيون قد رأوا في **الأومفالوس** جذراً، جذر البطن الذي كان فيلولاوس، وهو بيثاغوري من القرن الخامس، قد أسس عليه مبدأ التجذر عند الرجل[92] (ῥίζωσιϚ). تجذّر جيل في الجيل السالف، وتجذر الفسيلة البشرية أيضاً في أرض المنزل الأبوي: "إن **الأومفالوس**، يقول أرتيميذور (Artémidore) في *Clé des Songes*، يمثل الأهل طالما هم على قيد الحياة، وإلا فالوطن الذي وُلد فيه كل إنسان كما وُلد من السّرة. والحلم بحدوث أي مكروه للسرة يدل على حرمان المرء من أهله أو من وطنه، وبالنسبة إلى الموجود على أرض غريبة (ἐπὶ ξένηϚ) أن لا عودة له إلى منزله"[93].

---

(91) Marie Delcourt, *L'Oracle de Delphes* (Paris: Payot, 1955), pp. 144-149.

(92) أومفالوس هو "مبدأ التجذر ونمو الجنين" (ῥίζωσιϚ καὶ ἀναφύσιοϚ τοῦϚ πρώτου) Philolaos, ap. Diels, F. V. S, tome1, p.413, 6–7.

(93) Artémidore, I, 34 (مذكور في Marie Delcourt, op.cit., p. 145) في ما يتعلق بالعبارة(ῥιζώσιοϚ) نلاحظ التوازي مع هيستيا في IV,34 و V, 27.

وبالتلازم، يمكن لمذبح الموقد الدائري، رمز المكان المغلق في المنزل، أن يوحي بالبطن النسائي، خزّان الحياة والأولاد. "الموقد، يكتب أرتيميذور، يعني حياة وامرأة من يراه"[94]، ثم يكتب في مكان لاحق: "إن إشعال النار التي تلتهب في الموقد أو في الفرن تدل على ولادة ولد، لأن الموقد والفرن يشبهان المرأة... ففيهما تتبيء النار أن المرأة ستكون حاملاً"[95]. يجب هنا ملاحظة القيمة الدينية لبعض الأشكال الهندسية. فمثل الأومفالوس – وخلافاً لموقد هيرميس مربع الزوايا (τετράγοποϚ)، فإن موقد هيستيا مستدير. ولنا كل الحق بالتفكير بأن الدائرة تميّز في اليونان القدرات الجهنمية والنسائية المرتبطة بصورة الأرض – الأم، الدافنة في صدرها الأموات والأجيال البشرية والنمو النباتي[97]. ففي عصر المدينة ومؤسسة الموقد المشترك، البريتانيون(*) (Le Prytanée)، تبقى هيستيا مرتبطة بنمط من بناء الطارمة،

---

[94] *Artimidore*, I, 74.

[95] المصدر نفسه، II, 10 حول العلاقة بين الفرن والبطن النسائي راجع Hérodote, V, 92, 5 sq.: الخبز في فرن بارد يعني الاتحاد بامرأة تكون ميتة.

[96] Hermès tetragôros, cf. Héraclite, *Allégorie d'Homère*, 72, 6.

[97] نذكّر بعبارة أبقراط *Traité du régime*, IV, 92 : "من الأموات يأتينا الغذاء والنمو والبذار".

(*) راجع الثبت التعريفي.

الثولوس[**] (tholos)، المثل اليوناني الوحيد عن الهندسة الدينية الدائرية، والتي تذكر بهيكل فيستا (aedes Vestae) وبأدوات الزينة (Mundus) عند الرومان[98]. وقد ساد الاعتقاد طويلاً أن هيستيا المشتركة كانت متموضعة في **الثولوس**. ولكن اليوم نعرف أنه لم يكن دائماً هكذا: فيمكن للبريتانيون و**الثولوس** أن يكونا متميزين. ولكن، كما يلاحظ لويس جيرنيه، فلا ينبغي الذهاب بعيداً في النفي[99]. وفي دلفيا، كانت **ثولوس** مارماريا (marmaria) مكان الموقد العام. وفي مانتينيا[***] (Mantinée)، بحسب بوسانياس، كانت هيستيا العامة[****] (koinè) في طارمة تحتوي أيضاً على ضريح ملوكي[100]. وكان البريتانيون في أولمبيا وسيكيونا

[**] لفظ الكلمة اليونانية θόλος = قبة، قنطرة.

[98] راجع F. Robert, *Thymélé: Rechherches sur la signification et la destination des monuments circulaires dans l'architecture religieuse de la Grèce* (Paris: E. de Boccard, 1939).

[99] Louis Gernet, loc.cit., p. 24.

[***] راجع المقدمة.

[****] لفظ الكلمة اليونانية κοινή = عامة، مشتركة.

[100] Pausanias, VIII, 9, 5; راجع أيضاً J. Charbonneaux, Tholos et Prytanée, Bulletin, de correspondanse hellénique, 1925, pp. 158-178.

[101] Sophocle, *Electre*, 416 sq. قارن هذا النص مع Eschyle, *Agamemnon*, 965 sq. وفي الحالتين الرجل هو الجذر (ῥίζα) المغروز في الأرض والذي ينمو شجرة حامية للبيت، يضفي على الأسرة (ἑστία) طابعاً ظلياً. وقد سمع أسخيليس كليتمنيسترا، وهي تستقبل أغاممنون بفرح مصطنع، بعد عودته: "طالما هناك جذر،

(Sikyone) مؤلفاً من عدة بنايات. وكان يمكن للتي تأوي هيستيا أن تكون بشكل دائري. وبالإضافة إلى أن اسم **ثولوس** بالذات كان في أثينا واسبارطة يؤكد، كما يبدو لنا، التجاذبات بين هذا النمط من البناية الدائرية والرمزية الدينية الخاصة بهيستيا. ففي هاتين المدينتين يسمّى **الثولوس** ظلاً (skias)؛ إنها كلمة توحي تارة بأكواخ من أغصان وأوراق الشجر (σκιάdes) بشكل خيمة كان اللاكيذيمونيون يبنونها في أثناء الكارنييا (Carneia)، وطوراً بمظلة عريضة (σκίρον) أو (σκιάδειον) كان الأثينيون يطوفون بها في عيد السكيروفوريس (Skirophories). ومهما يكن فصفة الظل تربط **الثولوس** بمجال الظلال المظلمة التي تميّز، معارضة مع المجال الخارجي، الأشكال المختلفة للأرض المسوّرة المحمية، للداخل: عالم تحت - أرضي، امتداد منزلي، بطن المرأة.

لقد سبق أن رأينا كيف أن الفسيلة التي غرسها أغاممنون في أسرته، في قلب مملكته، "ظلّلت" وهي تنمو كل أرض مكينا، أي مدت إلى آخر حدود المملكة الظل المطمئن الذي يجعل من البيت ملجأ مغطى، أرضاً حميمة حيث يمكن للنساء الشعور أنهن في منازلهنّ. وبالتباين مع الهواء الطلق للخارج - الساطع شمساً ونوراً في النهار،

تظلل الأوراق المنزل بظلها الذي يقي من القيظ، كذلك فإن عودتك إلى أسرة المنزل، هي فعلاً عودة الصيف في الشتاء. (وفي أيام القيظ) إذا خيمت البرودة (ψῦχος)على المنزل فذلك يعني أن صاحبه عاد إليه".

والمظلم بكدمة مقلقة في الليل – يفرض المجال المكاني للأسرة الأنثوي والمظلم في الإضاءة المعتمة للموقد، أماناً وهدوءاً وحتى رخاوة غير جديرة بالوضع الرجولي. ويستطيع كسينوفون (Xénophon) القول لاحقاً أنه إذا كان جسم الحرفيين رخواً وروحهم مهزومة فذلك أن مهنتهم تُكرههم على البقاء داخل منازلهم يعيشون في الظل (σκιατραφεῖσθαι)؛ قرب النار، مثل النساء[102]. وفي Phédre يعارض أفلاطون الصبيان الصلباء والرجوليين المترعرعين تحت وطأة الشمس (ἐν ἡλίῳ καθαρῷ) في الملعب وميدان الرياضة (هيرميس)، مع هؤلاء الأولاد الخرعين الخالين من الرجولة ذوي اللحم الأبيض الشبيه بالنساء لأنهم غذّوا (ὑπὸ συμμιγεῖ σκιᾷ)، تحت غطاء الظل الممزوج بنور ضعيف[103].

---

(102) *Economique*, IV, 2.

(103) Phèdre, 239 c. لكي يقنع أجيزيلاس (Agésilas) جنوده بأن عليهم أن يحاربوا نساءً وليس رجالاً بين أعدائهم الآسيويين، عرّى الرجال الذين أسرهم: إن أجسادهم البيضاء والرخوة، لتعودهم العيش في الظل داخل المنزل، من دون أن ينزعوا ثيابهم حتى للتمارين الرياضية في ميدان الرياضة، كانت بالنسبة إلى اللاكيذيمونيين موضوع هزء واحتقار Xénophon, *Helléniques*, III,4, 19; Plutarque, *Vie d'Agésilas*, 600 e; Apophtegm. Lac.,209 c; Questions romaines, 28. حول رسم الأواني، تقضي القاعدة أن يتعارض الرجال مع النساء مثل الأجساد السمراء والبيضاء.

وفي هذا الصدد يزودنا Hymne Homérique à Déméter بإشارة أكثر وضوحاً[104]. لقد توقفت نيميترا قرب بئر وهي هائمة على وجهها في الريف، بعد هروبها من منزلها الأولمبي. وبينما هي جالسة، في الظل (ἐν σκιῇ)، عند كعب شجرة زيتون غضّة، تشبه عجوزاً من مرضعات الملوك أو المدبّرات - (ταμίαι) في عمق أعماق المساكن، رآها بنات كيلفس، ملك إيلفسيس (Eleussis) فذُهشن لرؤيتها خارجاً وسألنها: "لماذا ابتعدتِ عن المدينة ولا تقتربين من المنازل؟ إنه هنا في "القاعات المليئة بالظل" توجد النساء في العمر الذي نراك فيه، وغيرهن أفتى منك أيضاً"[105]. والقاعات المليئة بالظل (μέγαρα σκιόεντα) لا توحي بالعبارة التي يستخدمها أبّولون في Euménides، ليحدد وضع أثينا العائلي: في ما يختص بها، لم يكن للإلهة أم، ولم تغذّى في ظلمات حضن(106) (ἐν σκότοισι νηδύοϛ). فهل تسمح لنا المقاربة أن نفترض، في لعبة المباحث الميثية، نوعاً من التطابق بين صورة البيت المظلل المرموز بهيستيا وصورة الحضن الأنثوي؟ قد يقودنا تفحصّ مختلف القيم الدلالية لكلمة مثل (θάλαμοϛ)، المقربة من (θόλοϛ)، نحو إجابة إيجابية. فالكلمة تدل على الجناح المخصص للنساء في

---

(104) *Hymne Homérique à Déméter*, 98 sq.

(105) المصدر نفسه، ص 113-117.

(106) Eschyle, Euménide, 665; راجع عبارة أريستوفانيس (Aréstophane) Oiseaux, 694 في رحم الظلام اللامتناهي (Ἐρέβουϛ δ' ἐν ἀπείροσι κόλποιϛ).

القسم الأكثر تراجعاً والأكثر سرية والأكثر عمقاً في المنزل(107). هذا العمــق(μυχόϚ) فــي المــسكن البــشري الــذي يوصــف غالبــاً بــ μνχός(108) يحتوي على ناحية قادمة من دهليز الممنوع بصرامة على الغريب (مجال الداخل)، الموصد بباب مزلج حتى لا يستطيع العبيد الذكور ولُوجه (المجال النسائي)(109) ، يحتوي على مظهر جهنمي. توحي القاعة (θάλαμοϚ) أحياناً وبشكل واضح، بفكرة المخبأ الـ تحت - الأرضـي، فيمكن لسجن ذانـايي[110] (Danaé) ، وكهف تروفونيـوس[111] (Trophonios) [112] أن تـسمّى قاعـة (θάλαμοϚ). ولكن للقاعة (θάλαμοϚ) في الوقت نفسه علاقة بالزواج: فهي تشير

---

(107) راجع Odyssée, XXIII, 41 sq. بينما كانت تجري في الميغارون مجزرة الطامعين بالعرش، اختبأت كل نساء القصر في عمق غرفهن (μυχῷ θαλάμων) ذات الجدران السميكة والأبواب الموصدة.

(108) حول علاقات μυχόϚ (كهف، حفرة تحت سطح الأرض) وقاعة (θάλαμοϚ)، راجع André-Jean Festugière, "Les mystères de Dionysos," *Revue biblique*, Avril Juillet,1935, p. 36; Leonard R.Palmer, The homeric and the indo-european house,transactions of the Philological society,1947,pp.92-120.

يمكـن لكلمـة μυχόϚ أن تـدل أيـضاً علـى مـذبح الموقـد الـواطىء (eschara)، راجعEuripide, Médée,397 أعماق المنزل(μυχοῖϚ ἑστιαϚ).

(109) راجع. Xénophon, Economique, IX, 3

(110) Sophocle, *Antigone*, 947.

(111) Euripide, *Ion*, 394.

(112) Euripide, *Suppliantes*, 980.

تارة إلى غرفة العروس قبل عرسها[113]، وطوراً إلى غرفة الزواج أو حتى، وبصورة أدق، إلى المضجع الزواجي[114]، وفعل (θαλαμεύω) يعني: قاد إلى السرير الزواجي، زوّج[115]. وفي معنى أخير تنطبق كلمة (θάλαμοϚ) على المخبأ المنعزل في مكان سري من المنزل[116]، حيث تحتفظ المرأة بالثروات المنزلية التي تتصرف بها كسيدة منزل: تكون مفاتيح الخزنة السرية[117] أحياناً مع الزوجة، وأحياناً مع الابنة. ولأن المرأة منذورة للداخل، فدورها هو تخزين الممتلكات التي يجلبها الرجل، المتّجه نحو الخارج، إلى المنزل. فعلى الصعيد الاقتصادي تمثل المرأة "اكتنازاً" للثروة والرجل "كسبها". إنها ترتب وتحفظ وتوزع في داخل المنزل (oikos) الثروات التي يكون الرجل كسبها بعمله في الخارج. إن الشعور بهذه التنافرية بين الوظائف الاقتصادية للجنسين قوي لدرجة أن عبّر عنه على السواء مؤيدو المرأة ومنتقدوها، ودائماً

---

(113) *Odyssée*, VII, 7.

(114) Iliade, vol. XVIII, p. 492; Pindare, Pythiques, vol. II, p. 60. يحدد بولوكس (Pollux) θάλαμοϚ: مكان الاتحاد الزوجي (τόποϚ τοῦ γάμου) .

(115) *Héliodore*, vol. IV, p. 6.

(116) Odyssée, vol. XXI, pp. 8-9. نحفظ عبارة الغرفة الأخيرة (θάλαμοϚ ἔσχατον) للمقاربة مع شرح هيسيخيوس (Hésychius) : (ἐσχάτη) Hestia: (إلى الحد الاقصى). إننا نعلم أنه، بحسب Cornutus, Theol., 28, فإن هيستيا هي في الوقت نفسه πρώτη و ἐσχάτη (الأولى والأخيرة).

(117) المرأة سيدة مفاتيح الخزنة Eschyle, *Agamemnon*, pp. 609-610؛ الابنة العذراء، المتمتعة بالامتياز نفسه Eschyle, *Euménides*, pp. 827-828.

بالنمط نفسه من التشبيه. فعند كسينوفون[118]، تشبّه الزوجة النموذجية بملكة النحل التي تبقى في الخلية ساهرة على أن يتجمع العسل المجني من الخارج، كاحتياطي غزير، في بيوت النخاريب (تلك النخاريب الدائرية التي تحمل هي أيضاً اسم (θάλαμος) أو (θαλάμη)[119]. أمّا عند هيسيودوس، فالمرأة، المتباينة مع الرجل الذي يشقى في الخارج لزيادة ثروات الأرض ويدفق إلى البيت الخيرات الضرورية للحياة، متمثلة، في قلب الخلية، بدبّور يخزن الثروات المكتسبة من الزوج-النحلة، ليس في منزلهما المشترك، ولكن مباشرة في أسفل بطنها: "إنها، ببقائها في الداخل بحماية الخلايا المغطاة جيداً، تخزّن في بطنها ثمرة أتعاب الآخرين[120].

---

(118) Xénophon, *Economique*, vol. VII, pp. 20-21, p. 25, pp. 35-36 في 39 تقول الزوجة لزوجها: دوري هو تأمين الحراسة وتوزيع الأشياء في الداخل (ἔνδον)، ما سيكون مضحكاً إذا لم تكن أنت هنا لإدخال بعض المؤن من الخارج (ἔξωθέν τι εἰσφέροιτο) ويجيب الزوج: أنا من يكون مضحكاً بإدخال المؤن إذا لم أكن من يحفظها في الداخل. يجب الإشارة إلى أن الحراسة والتوزيع (φυλακή و διανομή) هما بالضبط وظيفتا هيستيا المدبّرة.

(119) Xénophon, *Economique*, vol. VII, p. 33.

(120) Hésiode , Théogonie, pp. 598-599. في هذه التهمة ضد المرأة التي تماهي كلياً بين (θάλαμος) الغرفة المنزلية و(γαστήρ)المعدة المؤنثة، ثنائية النشاطين التكميليين: كسب (رجل، هيرميس) . اكتناز (امرأة، هيستيا)، تحول إلى صراع النقيضين: عمل (مذكر) . نفقة (مؤنث). ولنضف انه، حسب هيسيودوس، لا تكتفي المرأة "أن"تنشف من دون مشعل" زوجها، بشهيتها الغذائية،

فـإذا "قلـدت" (معيـدين كلمــة أفلاطـون ذاتهـا) المـرأة الأرض مستقبلة في بطنها البذار الذي يدخله الذكر إليه، فالمنزل، شأنه شأن الأرض والمرأة، يستقبل ويثبت أيضاً في داخله، الثروات التي يجلبها إليه الرجل. ومكان المسكن المغلق ليس فقط لإيواء المجموعة البشرية؛ إنـه يـستقبل أيـضاً الخيرات المنزليـة التـي يمكنـه أن يجمعهـا ويخزنهـا ويحفظها. لن نعجب إذاً في ما لو رأينا الإلهة الأنثوية التي ترمز إلى الداخل، إلى المركز والثابت، متحدة مباشرة مع وظيفة السكن الذي يحول حياة المنزل في اتجاهين: في البداية، وتعارضاً مع تنقل الثروات التي يرعاها هيرميس (تبادلات، أرباح، نفقات)، ميل إلى تخزين الثروة (يتـرجم هـذا الميـل، فـي العـصور الغـابرة، بإنـشاء احتياطـات غذائيـة مخزّنـة فـي قـوارير بيـت المـؤن، وبتجميـع الممتلكـات الثمينـة مـن نمـط الحلـى (ἀγάλματα) الموصـد عليهـا فـي صـناديق الغرفـة (θάλαμοϚ)، يمكنها أن تصبح في عصر الاقتصاد النقدي، رسلمة)؛ ثم بعد ذلك، وتعارضاً مع الأشكال الطائفية للحياة الاجتماعية، ميل إلى الاحتكار: في نطاق الاقتصاد التوزيعي[121]، كل منزل يبدو مرتبطاً بنصيب من

بالتهامها ثمرة تعبه على الارض (*Travaux*, 705)، بل تنشفه أيضاً بشهيتها الجنسية التي يزيد القيظ من إلحاحها.

[121] حول التعارض بين الاقتصاد الكلي والاقتصاد التوزيعي، راجع Georges Dumézil, *Mitra-Varuna: Essai sur deux representations indo-europeennes de la souverainete* (Paris: Presses universitaires de France, 1940), p. 155 sq.

الأرض، مفصول ومتميّز، وكل أسرة تريد أن تتصرف بحرية بالإرث (κλῆροϛ) الذي تعيش منه ويميزها عن باقي المجموعات المنزلية.

تحت هذا العنوان لهيستيا **المخزّنة**، تقوم إلهة المنزل بهذا الدور المزدوج في تجميع الثروة وتحديد الميراث العائلي. إن ταμία، في قصور الملوك الهوميرية، هي المدّبرة الاقتصادية التي تنظم العمل المنزلي وتسهر على المؤن[122]. وفي عصر المدينة ستستعمل كلمة ταμίαϛ بمعنى أمين الصندوق الذي يدير عقارات الدولة، والممتلكات

---

[122] ستكون هناك دراسة شاملة حول شخص ومهام **المدبّرة** الهوميرية وعلاقاتها مع هيستيا. لنركّز على بعض النقاط. ففي قصر عوليس، إفريكلي (Euryclée) هي في الوقت ذاته المدبّرة والمرضعة والجالسة قرب النار. ولايرتا (Laerté)، في أيام شبابها، حصلت عليها، مقابل عشرين ثوراً، من أبيها أوبس (Ops) (عين)، ابن بيسينور (Pisenor). وكان البشراء في إيثاكيا يتم اختيارهم من عائلة بيسينور هذه (*Odyssée*, vol.II, 38). وفي القصر، كرمت لايرتا إفريكلي مثل زوجها، ولكنها تمنعت عن كل تعاطٍ حميم معها (*Odyssée*, vol. I,431). لقد أرضعت إفريكلي عوليس الذي دعته ابنها. وبناء على طلبها دعي جده لأمه أفتوليكوس (Autolycos) أن يختار اسما للمولود الجديد. (Odys.,XIX,403). إن دورها يتمثّل بالسهر الدائم على أملاك المنزل. إننا نحيّ سهرها ودراستها وسداد رأيها. إنها **حارثة** (φύλαξ) المتممة. والصفات نفسها مطلوبة من المدبرة (ταμία)، بحسب Xénophon, *Economique*, vol. IX, p. 11: يجب عليها أن لا تُحمل لا على الأكل ولا على المشروبات، ولا على النوم ولا على الرجال، بل يلزمها ذاكرة كاملة. ولكن المدبرة (ταμία) الحقيقية، والحارسة (φύλαξ) الفضلى للمنزل، يجب أن تكون الزوجة ذاتها (IX,14-15)

المقدسة وملكيات الآلهة. وهناك شهادتان تثبتان أن هيستيا تابعت حتى عصر متأخر أيضاً اكتناز الثروات. في الدرجة الأولى، يشير لنا أرتيميذور أنّ هيستيا، أو صور الآلهة المرئية في الحلم من أي مواطن، تمثل "صندوق عائدات الدولة"[123]. وفي الدرجة الثانية، تتضمن طقوس كوس (Cos)، التي نعرفها من خلال نقش من القرن الثالث قبل الميلاد، تفصيلاً دلالياً: هو أضحية لزيوس بوليوس(Zeus Polieus) الذي تتحد هيستيا تاميا (Hestia Tamia) به بشكل وثيق في العيد. والثور الذي سيضحّى به من بين كل الثيران المقدمة من قبل جميع فئات القبائل، يعيّن بعد إجراءات طويلة شبيهة، من دون شك، بالتي كانت متبعة في **الذيبوليس**، في أثينا. بعد أن تكون الضحية اختيرت، تقاد حتى الأغورا. ثم بعد أن تقدر قيمة الثور النقدية يعلنها البشير (κῆρυξ). عندئذ يعلن صاحب الثور أن على مواطنيه أن يسددوا ثمنه ليس إليه، وإنما إلى هيستيا. وتكون قيمته بذلك، كما يلاحظ جيرنيه، في الاقتصاد النقدي، قد "رسملتها" هيستيا الحارسة وكافلة ثروات المدينة[124].

---

[123] Artémidore, vol. II, p. 37 راجع ؛Louis Gernet, loc.cit., p.38.

[124] حول طقوس كوس راجع Von Prott, *Fasti sacri*, no. 8; L. R. Farnell, op.cit.,vol. V, p. 349 sq.; Nilsson, *GricchischeFests*, p. 17 sq.; A.B.Cook, op.cit., vol. III, tome 1, p. 564 ; Louis Gernet, loc.cit., p.33.

[125] *Pausanias*, VIII, 53, 9.

[126] *Politique*, 1322 b sq.

[127] Aristote, *Constitution d'Athène*, vol. III, p. 5.

ومن جهة ثانية ينبغي تأكيد علاقة هيستيا مع ما يسميه الكاتب نفسه اقتصاداً "سرياً" محكوماً بإنتاج ذاته. ففي تيغيا (Tégée) كانت تظهر الأسرة المشتركة للأركاديين متحدةً مع زيوس الفرّاز (Klarios)، الفرّاز (راجع κλῆροϚ ؛ قطعة، إرث)، صفة كانت تذكّر بالتوزيع الأول للأراضي الأركادية المقسمة، بالقرعة بين أبناء أركاس (Arcas) الثلاثة. وفي أثينا، يكون أول عمل للقاضي الأول الذي، بحسب أرسطو، يتولى سلطته من الموقد المشترك، والذي أقام، من الأساس، في البريتانيا، إعلانه بواسطة البشير "أن يبقى كل مالك وصاحب أملاك، حتى نهاية ولايته، متصرفاً بأملاكه التي كانت له عند بداية الولاية"[128].

إن هذه الشهادات تختص بالموقد المشترك، بهيستيا المدينة، التي أصبحت مركزاً للدولة ورمزَ وحدة المواطنين. ولتقييمها بصورة صحيحة ينبغي موضعتها في منظور تاريخي، وإعادتها إلى ما يمكننا رؤيته من ماضٍ أقدم، سابق لنظام المدينة، عندما لم تكن هيستيا بعد الموقد المشترك، ولكن المذبح العائلي، ورمزيتها تترجم، بصورة خاصة كلياً، خاصات البيت الملكي السامية[129].

والحال أن لثروة الملك مظهرين، - يمكننا القول قطبين. من جهة الأملاك القابلة للاكتناز ويمكن تخزينها في القصر: احتياطات غذائية، بالطبع، ولكن أيضاً مختلف أنماط من (ἀγάλματα): أقمشة،

---

(128) المصدر نفسه، LVI, 2.

(129) حول العلاقة التاريخية بين الأسرة الملكية الميكينية وموقد المدينة المشترك، راجع L.R. Farnell, op.cit., vol. V, p. 350 sq.

ومعادن ثمينة، ومقدسات محملة بقدرات، مستعملة كإشارات سلطة، وشعارات، وأدوات تنصيب. هكذا نزلت بينيلويا(*) مع وصيفاتها، في قصر عوليس، في عمق القاعة (θάλαμοϚ)، حيث وضع السيد كنوزه مقفلاً عليها[130]: أقمشة مخبأة في صناديق، وبرونز، وذهب، وحديد مشغول، وأخيراً القوس الذي يستطيع عوليس وحده أن يشد وتره والذي يظهر، في تتمة القصيدة، رمز استعادة السيادة الشرعية. وتنطبق على كل هذه الأغراض كلمة (κειμήλια)، التي تدل على أملاك غير منقولة، تبقى حيث هي (راجع فعل κεῖμαι: ينام من دون حركة)[131].

---

[130] Odyssée, vol. XXI, p. 8 sq.

[131] يجب تسجيل العبارة: الثابتة النائمة (κειμήλια κεῖται) (Iliade,vol. VI, p. 47; Odyssée, vol. XXI, p. 9). في النشيد I من الأوديسة (312 sq.)، قدم تيليماخوس إلى ضيفه هدية قائلاً له: أعطيك إياها لتكون، مني لك، (κειμήλιον)، أي تذكار لتحفظه. كذلك في النشيد XXIII من الإلياذة (618)، يعطي أخيل إلى نسطور (Nestor) كأساً: ليكن (κειμήλιον) ذكرى مأتم باتروكليس (Patrocle)؛ راجع أيضاً Platon, Lois,913 a

[132] إن وجود حمل، في قطعان أتريوس، صوفه ذهبي اللون أو أرجواني، دليل دعوة ابن بيلوبس (Pelops) للملك. ويبدو هيرميس أحياناً وكأنه هو صاحب الحمل الذهبي رمز التنصيب الملكي (Euripide, *Oreste*, 995). على كل حال، إنه هو الذي يتدخل لإعادة السيادة الشرعية عندما أبدى ثييست (Thyests)، في نزاعه مع أتريوس، الحيوان الآلهي، متباهياً أنه من قطعان أخيه. وعلاقات هيرميس مع الكبش، شعار الملكية، متوازية مع التي توحّده بالصولجان (σκῆπτρον)، رمز السيادة المتحرك، التي ينقلها إله التبادل من زيوس الى الأتريذيين، كما يأتيهم بالكبش الذهبي. وحول مكانة هيرميس في ميثات الجزة الذهبية وعلاقاته بالوظيفة

والمظهر الثاني للثروة الملكية مكونة من القطعان. الكنز والقطعان يتباينان على صعيد القيم الاقتصادية، مثل الخارج والداخل، الثابت والمتحرك، المنزل المسوّر والمجال المفتوح للحقل (ἀγρόϚ). إن ما يسميه أهل اليونان (ἀγρόϚ)، هو في الواقع تعارض مع عالم المدينة والمنزل وحتى الحقول المزروعة، والمجال الرعوي، والأراضي المخصصة للتجوال، والمجال الحرّ حيث تقاد البهائم وتلاحق الوحوش في الصيد، والريف البعيد والمتوحش الذي تحرّكه القطعان[133]. وعندما يعارض كسينوفون الجنس البشري مع الجنس الحيواني، فذلك أن البشر بحاجة إلى سقف، بينما تعيش[134] القطعان في الهواء الطلق (ἀγρόϚ) . إضافة إلى ذلك فإن كلمة ἀγρόϚ التي تدل على الماشية معبرة بما فيه الكفاية: إنها تدل في المعنى الصحيح على ما يدّب، على ما ينتقل. والعبارة (ἐν ὑπαίθρῳ) (التي تدل، من خلال تناقض κεῖμαι، أي نام، مع προβαίνω، أي تقدّم، على المظهر المزدوج للثروة بشموليتها)[135]، تؤكد بوضوح التباين بين الثروة التي "ترقد" في المنزل

الملكية، نجد ملاحظات مهمة، في دراسة ج. أورغوغوزو (Orgogozo) التي سبق ذكرها.

(133) حول قيمة الحقل (ἀγρόϚ) راجع Pierre Cantraise, Etude sur le vocabulaire grec (Paris: [s. n], 1956), pp. 31-35.

(134) *Economique*, vol. VII, p. 19.

(135) حول قيمة الماشية (πρόβατον) وحول تعارض الثابت – المتحرك (κειμήλια-πρόβασιϚ) راجع E. Benveniste, "Noms d'animaux en indo-européen," Bulletin de la société de linguistique, 45,1949, pp. 91-100.

والتـي "تـركض" فـي الريـف. ويقـود هيـرميس الرعـوي[136] (هيـرميس Ἀγροτήρ، هيـرميس NόμιοϚ) بعـصـاه الـسحرية، عبـر امتـداد الريـف (ἀγρόϚ)، القطعان التي له عليها سلطة، بصفته إله الرعاة[137]، مثلما تـشرف هيـستيا، بـصفتها إلهـة الأسـرة، علـى أمـوال المنـزل غيـر المنقولـة[138]. "علـى الأبقـار البريـة، والأحـصنة والبغـال، وعلـى الأسـود والخنـازير البرية والكـلاب، وعلى الخراف التي تغذيها الأرض الفسيحة، وعلـى كل حيوان يدّب، (πᾶσι δ'ἐπὶ προβάτοισι)، أعطـى زيـوس هيـرميس الـسيادة (ἀνάσσειν)" – هـذه هـي خلاصـة Hymne homérique à Hermès.

يمكن للمظهر المزدوج للثروة أن يُعبّر عنه في مثل عبارة هيسيودوس (Travaux, 308: "بالعمل يصبح البشر أغنياء بالقطعان والذهب (πολύμηλοι τ'ἀφνειοί τε) (trad. Mazon). ἀφνειόϚ تعود بالفعل إلى نمط من الثروة غير القطعان: بحبوحة مخزّنة في البيوت والمدن. الكلمة ترجع في الأونيسة I، 392، إلى منزل، وفي الإلياذة II، 570، إلى مدينة، كورنثوس (Corinthe). حول كورنثوس الثريّة (ἀφνεόϚ) راجع Thucydide,I,13,5. انظر أيضاً Odyssée,I,165 حيث يظهر التعارض بين رجال "خفيفي الأرجل" (ἐλαφρότεροι πόδαϚ) ورجال مثقّلين بامتلاك هذا النوع من الثروة المكونة من الذهب والأقمشة القيمة (ἀφνειότεροι).

[136] هيرميس الرعوي (ἀγροτήρ) راجع Euripide, Electre, 463 ؛ هيرميس القطعاني (νόμιοϚ) راجع Aristophane, Thesmophories, 977

[137] راجع Simonide d'Amoroos,fr.18 Diehhl: هيرميس إله وصيّ على الرعاة. يجب التفكير أيضاً بأهمية نمط هيرميس (Criophoros)، في الفن التشكيلي الديني، حاملاً كبشاً على كتفيه.

[138] راجع Scholie à Aristophane, Ploutos, 395.

لكن ليس في التنقل فحسب تترجم القطعان، في الثروة، مظهر الحركة. إنها تشكل أيضاً أول شكل للثراء الذي بدل أن يبقى ثابتاً، فإنه قابل للزيادة، أو بالعكس، للنقصان. بداية لأنه بالتواطؤ مع هيرميس سارق القطعان يمكن للمرء أن يضيف إلى حيواناته تلك التي توفرها له الغزوات على أرض الجار. ثم بعد ذلك لأنه إذا كان هيرميس صاحب القطعان (ἐπιμήλιος)، وهيرميس كثير القطعان (πολύμηλος)[139] من جانبك، فماشيتك تتكاثر تلقائياً وثروتك "تفرّخ". إنّ الامتلاك والمحافظة على الأملاك هما من صلاحية هيستيا. أما حركة الثروة زيادة أو نقصان، الكسب والخسارة، مثل التبادل، فمن اختصاص الإله الذي يعرف مثل هيكات (Hecate)، يقول لنا هيسيودوس، "كيف يزيد (ἀέξειν) ماشيته في الأسطبلات: قطعان الثيران، حظائر الماعز الواسعة، أرتال النعاج الصوفية الطويلة، إنه يصنع من القليل كثيراً ويعيد الكثير إلى القليل"[140]. ولن يكون لدى اليونانيين، في عزّ اقتصادهم التجاري، صعوبة في التعرف، من سمات اله التجارة عندهم، إلى صورة إله الرعاة القديم: وسيشهدون أيضاً، في حركة المال الذي يعيد إنتاج ذاته دائماً في لعبة الفوائد، زيادة في الماشية التي تتكاثر على فترات منتظمة. وسيطلقون التسمية نفسها، (τόκος)؛ على فوائد

---

(139) هيرميس صاحب القطعان (ἐπιμήλιος) راجع *Pasanias*, IX, 34, 3؛ هيرميس كثير القطعان (πολύμηλος) راجع *Iliade*, XIV, 490.

(140) Hésiode, *Théogonie*, 444 sq.

رأس المال وعلى البطن الحديث الذي مع عودة الفصل الجديد تضعه حيوانات القطيع[141].

إن تعارض المجال الأسري المغلق والثابت، مع المجال الرعوي المفتوح والمتحرك، يسمح لنا بفهم أفضل وبموضعة أدق للعيد العائلي أمفيذروميس (Amphidromies). إن الاحتفال بهذا العيد، المقام، حسب الحالات، في اليوم الخامس، أو السابع، أو العاشر لولادة الطفل، قد يتطابق مع فرض اسم للمولود[142]، ولكن وظيفته الخاصة هي تكريس اعتراف الأب الرسمي بالمولود الجديد. وتهدف الطقوس بوضوح إلى تسجيل الولد في خانة المنزل وربطه بالأسرة التي تحدّر منها. وهي، من خلال الشهادات التي يمكننا التصرف بها، تتناول عنصرين ينبغي، كما يبدو، تمييزهما: من جهة، التطواف بالمولود الجديد محمولاً بين الذراعين (الحامل أو الحاملون يركضون عراة دائرياً حول الموقد)[143]، ومن جهة ثانية، وضع المولود – في وقت معيّن، قبل التطواف من دون شك – مباشرة على الأرض[144]. ويتدعم هذان العنصران بطقس الأمفيذرومس: فالملامسة المباشرة لأرض المنزل

(141) راجع Aristote, *Politique*, 1258 b.

(142) في أثينا كان العيدان متميزين. كان يجري فرض الاسم في اليوم العاشر بعد الولادة(δεκάτη).

(143) Scholie à Platon, *Théétète*, 160e; Hésychius, s.v.(Δρομιάμφιον ἦμαρ)

(144) Scholie à Aristophane, *Lysistrata*, 758.

تكمل الاندماج في المجال المنزلي الذي يحققه من جهته تطواف الولد دائرياً حول الموقد الثابت. ولكن، في بعض المباحث الأسطورية حيث إن هذين العنصرين متحدان بشكل وثيق، تلاحظ بينهما تطابقات كما يلاحظ تعارض واضح. فأساطير التخليد تؤكد فعلاً إجراءين تجاه المولود الجديد: من جهة حمله فوق الموقد في وسط اللهب، ومن جهة أخرى وضعه قرب الموقد، مع الأرض. إن الإجراء الأول يحفظ ذكرى طقس الخلود في نار الموقد، ويأتي الإجراء الثاني، متبايناً مع الأول، ليسجل فشل محاولة التخليد والعودة إلى الممارسة العادية. وإذا استطاع الولد "التطهر" كلياً في لهب الموقد، يصبح خالداً، وبوضعه على الأرض، محاط بالمجال المنزلي، يأخذ نصيبه من الوضع البشري العادي. وهكذا، في قصر كيليوس، تبدأ ذيميترا، مرضعة ذيموفون، "بتخبئة" (κρύπτειν) الولد في النار الحامية، كما لو كان هو أيضاً تلك الجذوة (δαλός) التي رأينا أنه يمكنها التماهي، في بعض الميثات، مع الفسيلة الملكية. وتكون الإلهة، بهذه الطريقة، جعلت ذيموفون خالداً، لو لم تُقلت الأم، التي اكتشفت المشهد، تبكيتات ضد الغريبة التي خبأت ابنها في وسط اللهب. عند ذلك، تنتزع ذيميترا وهي غاضبة الولد الصغير من النار وتضعه على الأرض وتقول لميتانيرا (Métanire): "كان باستطاعتي ان أجعل من ابنك كائناً معفى أبداً من الشيخوخة والموت، ولكن الآن أصبح من المستحيل أن يفلت من قدر الموت"[145]. إننا نجد البنية الطباقية نفسها في ميثة أبولونيوس

---

(145) *Hymne Homérique à déméter*, 231-263.

الرودسي حول محاولة تخليد أخيل من قبل أمه ثيتيس (Thétis)[146].
ففي أثناء الليل وضعت الإلهة ابنها في وسط النار لتهلك لحمه الفاني.
وعندما رأى بيليوس (Pélée) أخيل في اللهب، لم يتماسك عن الصراخ،
فوضعت ثيتيس ساخطة الولد على الأرض، وتحدد عندئذ قدر أخيل:
كونه ابن إنسان، فهو محكوم عليه بالموت. إنّما هناك سمة مشتركة
تقرب وأحياناً تماثل الإجراءين المتعارضين: فهما على السواء قيمة
امتحان مفروضة على الولد. لا غرو في أن خطر امتحان النار يبدو
مختلفاً ونوعيته مختلفة عن وضعه على الأرض. ولكن يجب أن لا
يخدعنا ذلك، فالملامسة المباشرة مع الأرض – ومع القدرات التي تقيم
فيها، وبخاصة القدرات الجهنمية التي لها علاقة بعالم الموت – لا تمرّ
أيضاً من دون مجازفة خطيرة. إن الأسطورة تظهر أن وضع الولد مع
الأرض يتسبب أحياناً بموته وأحياناً يكرس خلوده. وعلى كل حال،
يجب الملاحظة أن طقس التخليد بواسطة النار، حيث "يخبّأ" الولد، يجد
مثيله في الممارسة المتوازية عند ميديا (Médée) التي خبّأت أولادها
في الأرض لتخليدهم[147] (κατακρυπτεία). إنه واضح أنّ طقسي
التخليد يلتقيان ويتعارضان مثل شكلي المآتم التي مارسها اليونانيون:
يخبّأ الميت أحياناً في النار (ترميد) وأحياناً أخرى في الأرض (دفن).

---

(146) *Argonautiques*, IV, 869 sq.

(147) *Pausanias*, II, 3, 11، حول κατακρυπτεία راجع Charles Picard, « L'Héraion de Perachora et les enfants de Médée, » *Revue archéologique*, 1932, p. 218 sq. ;Ed. Will, Korinthiaca. Recherches sur l'histoire et la civilization de Corinthe des origines aux guerres médiques, Paris, 1955, pp. 88 sq.

وفي الحالتين، اختفاؤه عن العالم المرئي هو الشرط والدليل على عودته إلى العالم الآخر[148].

هناك أكثر من ذلك: أسطورتان متناسقتان توضحان كلتاهما وبالوقت نفسه مخاطر وحسنات الوضع مع الأرض. الأولى أسطورة هيبسيبيلا[149] (Hypsipile)، مرضعة أوفيلتيس (Opheltés) التي ارتكبت الخطأ بوضع الولد الملكي، الذي أودعه أهله معها، على الأرض فأتى ثعبان، تجسيد القدرات الجهنمية، ولسعه فمات للتو. ألم يكن كشف الطالع قد أوصى بعدم وضع الولد على الأرض قبل أن يصبح بعمر المشي[150]؟ والحكاية الثانية تأخذنا في اتجاه معاكس. كان الأيليون يدافعون عن بلادهم ضد الأركاديين الذين غزوهم. وقبل المعركة، نتأت من الأرض امرأة تعطي ثديها لابنها الصغير، زاعمة أنها ألهمت في الحلم، فقدمت الولد الى الأيليين ليقاتل معهم. استلمه القادة العسكريون من يديها وحملوه إلى أمام الجيش ووضعوه على

---

[148] نتكلم عن العودة. إن الإنسان المولود من الموقد، كما هو مولود أيضاً من الأرض، يعود دائماً، في الموت، إلى العالم الذي تحدر منه.

[149] *Apollodore*, III, 6, 3.

[150] إن السير على الأرض لشيء مختلف، كما هو شيء مختلف أيضاً النوم عليها. فالوضع الواقف لا يتعرض للخطر مثل الوضع الممدد الذي يعرضنا كلياً للقدرات الجهنمية. لذلك فالمولود الجديد، حتى المعروض، لا يوضع بتماس مباشر مع الأرض. ومباحث العرض تذكر دائماً الصندوق (λάρναξ) والسلة (λῖκνον) والقدر (χύτρα).

الأرض. وللحال استحال المولود الجديد ثعباناً. وما أن شاهد الجيش المعادي الحيوان حتى دبَّ الرعب في صفوفه وانهزم. وفي المكان ذاته حيث اختفى الثعبان في الأرض، أقام الأيليون معبداً مكرساً للإله – الولد سوزيبوليس (Sosipolis) الإبليس البلدي (δαίμων ἐπιχώριοϚ) الذي أنبتته أرضهم، تحت اسم الإلهة – الأم إيليثيا (Eileithya)، في وسط الرجال[151].

طبعاً ليس للوضع على الأرض الدلالة ذاتها إذا كان المولود الجديد بملامسة الأرض البشرية داخل المنزل، أو الأرض البرية في الخارج البعيد. ففي سياق الأمفيذروميس، لوضع الولد على الأرض، قرب الموقد، في الدائرة التي يرسمها الركض الطقسي حول هيستيا[152]، قيمة امتحان شرعنة. وفي نهاية الاحتفال، يكون المولود الجديد المرتبط بالموقد المنزلي قد قُبل أو "اعترف به" من قبل أبيه. ويمقابل طقس الاندماج في المجال العائلي والسلالة الأبوية، فإن للأمفيذروميس ممارسات يرفض بواسطتها الولد من الأسرة ويبعد من المجال المغلق للمنزل. هذه هي طقوس العرض في اليونان. ففي العرض كما في الأمفيذروميس، يوضع الولد على الأرض (إن عمل

---

(151) *Pausanias*, VI, 20, 3-6.

(152) La Souda في المقال(περιστίαρχοϚ)، تطلعنا على القيمة التي يمكن أن تكون، في سياق مختلف كلياً، للدائرة المرسومة حول الموقد: فالخنازير التي كانت تستخدم في أثينا لتطهير الجمعية، كان عليها بداية أن تدور حول الموقد، راجع Farnell,op.cit.,V, p. 363.

العرض هذا هو الذي يعبّر عنه فعل τίθημι، ولكن المكان المختار يتباين مع المنزل المسوّر والأراضي المزروعة القريبة منه مثل المجال البرّي البعيد[153]. وقد يكون، في بعض الحالات، البحر أو الأنهار رموزاً للعالم الآخر. وستكون خاصة، بعيداً عن المنازل والبساتين

---

[153] إنّ ἀπό و ἐκ في (ἔκθεσιϚ و ἀπόθεσιϚ) يدلان على الانعزال، الابتعاد. وبين هاتين الكلمتين، لا يبدو هناك التعارض الواضح الذي اعتقدت أحياناً ملاحظته بإجراءات العرض. (راجع Marie Delcourt, St

Stérilités mystérieuses dana l'Antiquité classique, Liège,i938,p. 87 sq.، و بالمقابل Pierre Roussel, Revue des etudes anciennes, 1943,p.5-17). ولكي نقتنع بأن التخلي (ἔκθεσιϚ) المقرر من الأب لأسباب اجتماعية، ليس بالضرورة وضع الولد في مكان مرتاد، بأمل بقائه حياً – (ἀπόθεσιϚ) بالعكس تخلٍّ لدواعٍ محض دينية، في مكان مقفر بهدف إفنائه –، علينا الرجوع إلى نص Ion لإفريبيذيس و Pastorales للونغوس (Longus) حيث إن كلمة (ἔκθεσιϚ) مستعملة بدقة. المولود الجديد، Ion، كان قد وضع في كهف مقفر(ἄντρον ἔρημον,1494) حيث سيأتي هيرميس ليأخذه؛ لقد تعرض للحيوانات الكاسرة (ἐκτεθεὶϚ θηρσὶν ,951) وأعطي طعاماً للعصافير (5-504) وتعرض للموت (ὡϚ θανούμενον) ونُذر لهاذيس (εἰϚ Ἅιδαν ἐκβάλλῃ, 1496) أمّا بالنسبة إلى Pastorales لونغوس فيمكن القول إن كل الكتاب قائم على التعارض بين عالم الريف (ἀγρόϚ) وعالم المدينة (ἄστυ و πόλιϚ). إنّ الولدين المعروضين في الريف (ἐν ἀγρῷ (I,2,1,;4,1,;5,1,;IV,21,3)، بعيداً عن المدينة حيث يقيم أهلهما، في أماكن يأمها فقط الرعاة بحثاً عن حيواناتهم الضالة، وبعد أن أصبحا كبيرين ووجدا عائلتيهما، يبقيان راعيين خالصين (IV,39,1). حول تعارض ريف – مدينة (ἀγρόϚ– ἄστυ) راجع .IV,11,1 et 2;15,4;17,1;19,l;38,3 et 4

والحقـول، الأرض البـائرة، حيـث تعـيش القطعـان، المجـال الغريـب والمتعارض مع الحقل. وفي الأسطورية البطولية، تتضافر كل الأشياء لرسم مشهد رعوي حول الولد المعروض. والأهل الذين يرفضون سليلهم من عالم الأحياء، يودعونه راعياً ليحمله ويلقي به في البراحات أو على الجبال، في تلك الأراضي غير الصالحة للزراعة، حيث يقود حيواناته للرعي. فيكتشفه راعٍ آخر ويأويه، فيكبر الولد وسط القطعان، وأحياناً تغذيه الحيوانات المتوحشة.

أن يشكل عيد الأمفيذروميس وطقوس العرض، في تناقضهما، طرفي تناوب[154]، هذا ما يوضحه نص Théétète الشهير، حيث يشبّه نفسه، في دوره كمولّد للأرواح، لأمه القابلة. فمثلما تخلص **المايا**(*) النساء من ألم الولادات، يخلص سقراط الصبيان الشباب من الحقائق التي يحملونها من دون أن يستطيعوا إيلادها. غير أن فنّه يذهب أبعد من فن القابلات العاديات: من مهمته أيضاً أن "يمتحن" (βασανίζειν) الفسيلة المولودة، ليتبيّن إذا ما كان الموضوع حيلة كاذبة (εἴδωλον

(154) "عندما يولد طفل، يطرح السؤال (بالنسبة إلى الأب) إذا كان سيربيه أو سيعرضه... عرض الولد كان نتيجة عيب في احتفال الأمفيذروميس أو، بتعبير آخر، إنكار الأبوة التي كانت تنتج عن ذلك العمل"..Beauchetop.cit.,II,p.87 .

راجع أيضاً G. Glotz,op.cit.,p.41; Etudes sociales et juridiques sur l'Antiquité grecque,Paris,1906,p.192.

(155) Platon, Théétète,150 bc.

(γόνιμόν τε καὶ ψεῦδοϚ)، أو نتاج محتد صالح وأصيل καὶ ψεῦδοϚ)
(ἀληθέϚ[156].

بِمَ يكمن هذا الامتحان؟ وما هو المقابل في حال بدا أن الولد ليس أهلاً لاجتيازه بنجاح؟ حول هاتين النقطتين يشرح سقراط رأيه بطريقة واضحة جدّاً. عندما نجح ثييتيت (Théétète) الشاب، بعد جهود مضنية وبمساعدة الفيلسوف، أن يولد فسيلته، توجه سقراط اليه بهذه العبارات: "يبدو لي أنّنا بذلنا الكثير من الجهد حتى أولدناه، مهما كانت قيمته. ولكن بعد الانتهاء من الإيلاد، علينا الاحتفال بإمفيذروميس المولود الجديد والدوران حقيقة باستدلالنا لنتقصى إذا ما كان الانتاج جديراً بالتغذية. أو أنك تعتقد، لأنه خاصتك، أنه يجب تغذيته في مطلق الأحوال وعدم عرضه (τρέφειν καὶ μὴ ἀποτιθέναι)؟ وبالمقابل هل تتحمل أن يخضع لامتحان السؤال أمام عينيك ومن دون أن تستاء بعنف إذا ما حصل وخطف منك مولودك الجديد؟"[157].

---

[156] يمكننا أيضاً الترجمة – ويبدو أن غلوتز (Glotz) فهم النص بهذه الطريقة – "ببنية جيدة وولادة شرعية". يمكن للشرعي (γόνιμοϚ) والحقيقي (ἀληθήϚ) أن يتضمنا الدلالتين. حول شرعي (γόνιμοϚ) متعارضة مع هجين (νόμοϚ)، بمعنى الابن الشرعي، راجع *Anthologie Palatine*, IX, 277.

[157] *Théétète*, 160 c-161 a.

ينبغي مقاربة نص سقراط هذا من الإشارات التي يقدمها لنا بلوتارك حول الممارسات اللاكيذيمونية المشابهة. ولم تعد تسمح الروح الجماعية التي تطبع نظام المدينة في اسبارطة للأمفيذورميس بالبقاء في شكلها التقليدي. ولأن الموضوع لم يعد يتعلق بربط المولود الجديد بأسرة أبيه ولا بالإرث العائلي، باحتوائه في المجموعة الوطنية للمتساوين، يرى الوالد نفسه مجرداً من سلطة القرار بخصوص ابنه. ولكن القياس الأقرن يبقى مطروحاً بالكلمات نفسها: أو تغذيته (τρέφειν)، أي دمجه في مجال المجموعة، أو عرضه (ἀποτθέναι) أي رفضه من العالم البشري: "عندما كان يولد ولد، لم يكن أبوه سيداً بتربيته: كان يحمله إلى مكان يسمى **ليسخي** (lesché) حيث يجلس شيوخ القبيلة. فإذا كان سوّياً وشديداً، كانوا يأمرون بتربيته ويخصّونه بإرث (κλῆροϚ) من بين تسعة آلاف قطعة أرض. وأما إذا لم يكن سوّياً وكان مشوّهاً، أرسلوه إلى المكان المسمى "مستودعات[158] (ἀποθέται)". والملاحظة التي يتبعها بلوتارك في هذا النص تؤكد مظهر الامتحان الذي يركزّ عليه أفلاطون من جهته. فبلوتارك يلاحظ، وقد سبق أن ذكر الأسباب، أن النساء في اسبارطة لا يغسلون المولود الجديد بالماء، بل بالنبيذ، هادفين بذلك امتحان (βάσανον) بنيته".

رأينا أن الأمفيذروميس، العيد المتحور حول الموقد، تفرض، في تجربة المجال الذي تعود إليه، التنافر نفسه الذي عبر عنه اليونانيون على صعيد البانتيون، بثنائية هيرميس – هيستيا. لذا علينا

(158) Plutarque, *Vie de Lycurgue*, XVI, 1-4.

توسيع تحقيقنا إلى طقوس أخرى تتعلق بإلهة الأسرة، بحثاً عن أشكال التمثيل المكاني المندرجة فيها.

وفي هذا الاتجاه، تبدو حالتان منيرتان بصورة خاصة. الأولى نعرفها من نص بلوتارك، الشاهد من الدرجة الأولى، لأن الموضوع يتعلق بطقس خيرونيا التي يعود إليها أصل الكاتب[159]. كان طقس طرد الجوع (βουλίμου ἐξέλασιϚ) يجري في المدينة البيوتية على صعيدين: كان كل شخص يحتفل به بشكل خاص لعائلته وداخل منزله. وكان القاضي الأول في الوقت نفسه يحتفل به، باسم المجموعة، في الموقد العام للمدينة. وفي الحالتين، كان الاحتفال هو ذاته. لقد كان العبد يُضرب بمقرعة (ῥάβδοϚ)[160] من الخيزران، ثم يدفع إلى الخارج مجبراً على المرور في الباب، وهو يصرخ: "الجوع إلى

---

(159) Quaestiones Convivalium, 693 F.

160 هل هناك حاجة للتذكير أن المقرعة (ῥάβδοϚ) هي نعت هيرميس، وتضفي على هذا الإله رعاية بعض طقوس "الطرد"، وخاصة التي يسميها إفستاثيس Eustathe (ad Odys.,XXII,481) المنقادة من جديد (πρμπαῖα) (راجع Hermès (προπαῖοϚ) Eschyle, Euménides,91 : Sophocle, Ajax, 832): "عندما يحتفل بالـ πρμπαῖα ؛ ويجري طرد التدنسات نحو التقاطعات، يمسك باليد رسول (πομπόϚ) ليس، وفق ما يقال، سوى البشير (κηρύκειον)، الذي هو وقف على هيرميس (σέβαϚ ʼΕρμοῦ)؛ من هذا الـ πομπόϚ رسول ومن كلمة δῖοϚ ▯ يصاغ آلهي فعل τό διοπομπεῖν ".

الخارج، الثروة والصحة إلى الداخل"[161]. كان الطقس مبني على تعارض داخل، مغلق وثابت، والمحجوزة داخله الثروة (هيستيا)، وخارج تُطرد اليه، بأداة هيرميس بالذات، قوات الجوع الشريرة.

ونلاحظ التعارض نفسه، في أثينا، في تنظيم المكان الموجود فيه البريتانيون (Πρυτανεῖον)، مقر الموقد العام (Hestia Koinè) . فقد كانت بالقرب من (Πρυτανεῖον) مباشرة، أرض مخصصة فعلاً لـ "الجوع" [162] (Βούλιμος). يتعلق الموضوع طبعاً بحقل كان يجب أن يبقى دائماً بلا زرع، ويمثل في قلب المكان المسكون من المدينة الأرض "البرية"، التي لا يمكن للإنسان، تحت طائلة تدنيس المقدسات الذي تكون عقوبته المجاعة، أن يضع يده عليها[163]. وتشكل أرض الجوع βούλιμος بذلك، بالنسبة إلى البريتانيون (Πρυτανεῖον)، المقابل لـ βουζύγιον، أي الحقل الموجود في كعب الأكروبول والذي كان، سنوياً، موضوع حراثة طقسية، يقوم بها الـ βουζύγης[164]، باسم المدينة. وهناك شيء ينبغي أيضاً ملاحظته: أثناء قيام الـ βουζύγης بحفلة الحراثة التي كانت تجدد موسمياً اتحاد الشعب الأثيني "الأصيل" مع أرضه، وتحلل أرض أتيكي للزراعة الحرّة، كان يتفوّه بلعنات

---

(161) "في الخارج الجوع، وفي الداخل الثروة والصحة" (Ἔξω βούλιμον, ἔσω δὲ πλοῦτον καὶ ὑγίειαν).

(162) Anecd. Graec, ed. Bekher, I, 278, 4 ; G. Verrai, et J. Harrison, Mythhology and Monuments of ancient Athens, London, 1890, p. 168..

(164) Plutarque, Conjug. Praecepta,144 b.

تستقبلها الأرض المشقوقة حديثاً وتؤمّن فعاليتها. وكان الكاهن يلعن من جهة "الذين يرفضون تقاسم الماء والنار" (مجال الضيافة، هيستيا)، ومن جهة ثانية "الذين لا يرشدون التائهين (πλανωμένοις) إلى الطريق" (مجال المسافر، هيرميس)[165].

والمثل الثاني[166] تقدمه لنا مدينة فاريس (Phares) الآخية، بالقرب من باتريا (Patrai) والموضوع يتعلّق بطقوس آلهية من نمط خاص جداً تجمع بشكل وثيق هيرميس وهيستيا. ففي وسط أغورا فسيحة، محاطة بسور معبدي، ينتصب هيرميس من الحجر، ملتحٍ ومربع الزوايا. هذا الإله، الذي يسمى الأغوري (ἀγοραῖος)، يكشف الطالع. وفي الجهة المقابلة لهذا الهيرميس بناء الموقد (هيستيا) الذي يحتوي، بالإضافة إلى المذبح، على عدة قناديل من البرونز موصولة برصاص. وإجراء كشف الطالع هو التالي. يدخل المستطلع، عند هبوط الليل، إلى الأغورا. في البداية يمرّ على الموقد، يحرق البخور، ويطفح القناديل بالزيت ويشعلها. ثم يضع على مذبح هيستيا قطعة نقدية محلية، مقدسة من دون شك، تحمل اسم "برونز". عندئذ فقط يتجه نحو

(165) Paroemiogr.Graec. (Gaisford),p.25: βουζύγης، راجع L.R. Farnell,op.cit.,III,p.315,n.17 - حول الرمزية المنزلية للنار والماء، راجع Plutarque, Questions romaines, I: في روما، على العروس الجديدة أن "تلمس النار والماء". إنه، من دون شك، طقس اندماج في أسرة الزوج، مثلما كان في اليونان النزول الى الهاوية καταχύσματα.

(166) Pausanias, VII, 22, I sq.

هيرميس ويهمس في أذن الإله السؤال الذي يبغي طرحه. بعد ذلك، يغلق أذنيه بيديه، وهو في هذه الوضعية يمشي للخروج من المكان. وما أن يجتاز سور المعبد ويصبح في الخارج (ἐϛ τὸ ἐκτόϛ) حتى ينزع يديه عن أذنيه، ويكون أول صوت يسمعه في طريقه جواب الإله.

تبدو الأغورا هنا مجالاً محصوراً ومحورياً تحت الإشراف المزدوج لهيرميس ولهيستيا. فأمام هيستيا وفي وسط الساحة، يبدأ المستطلع، القادم من الخارج، بالتوقف. وباتصاله بالموقد، بحرق البخّور وإشعال القناديل حول الآلهة، يزوّد الغريب نفسه بالفضائل الدينية المطلوبة لمخاطبة كاشف الطالع في المكان. ويؤدي لهيستيا في النهاية ثمن الاستكشاف، لأنها هي التي تمثل، في الثنائية الألهية، قدرة الاستمرار والاكتناز. وبينما تبيّن طريقة الاستكشاف بالعكس المظهر المتحرك لهيرميس. فإن الجواب الآلهي يكشَف: 1. من خلال حركة المستكشف ذاتها الذي عليه أن يعود إلى السير لمعرفته. 2. في وقت مغادرته الأغورا المغلقة يدرك المجال الخارجي. 3. في عملية التقاط الصوت "على الطاير" – هذا الصوت (φωνή) المتحرك، الخفيف، والمتعثر التقاطه – صوت أول قادم يصادفه في طريقه. 4. في المسافة التي يضعها كاشف الطالع بين السؤال، المطروح في وسط الأغورا، كما هو موضوع في الوسط ثمن الاستكشاف، ليبقى أبداً هناك، والإجابة التي يعطيها الإله في الخارج في مجال آخر مختلف عن الذي تنتصب فيه صورته.

كانت نقطة انطلاق بحثنا وجود بنية خاصة متينة، في البانتيون اليوناني: ثنائية هيرميس – هيستيا. وتحليل النصوص الذي كان يركز على الروابط التي تجمع بين الإله والإلهة، سمح بإظهار علاقة كل من هذين الإلهين مع مظاهر محددة ومتعارضة للمكان. الشيء الذي قادنا إلى ترك مجال التمثيلات الدينية وتوجيه بحثنا ليس نحو الأفكار التي كوّنها اليونانيون عن آلهتهم فحسب، بل نحو الممارسات الاجتماعية التي تبدو هذه الأفكار متلازمة معها. لقد تفحصنا مختلف المؤسسات التي، حتى في طريقة عملها، ترجع بشكل واضح إلى الموقد والقيم الدينية التي تمثلها. ويمكن القول إن مجموعة الممارسات المؤسساتية التي تدور في فلك الموقد الموضوع كمركز ثابت، تترجم مظهر تجربة المجال الأرخية عند اليونانيين. وبمقدار ما تشكل نسقاً سلوكياً منظماً ومنتظماً، فهي تفرض تنظيماً ذهنياً للمجال.

وسواء أتعلق الأمر بأحداث مرتبطة بالزواج، أم بعلاقات القرابة، أم بالبنوة، أم بالإرث (κλῆροϚ) العائلي، أم بالوضع المنزلي للزوجين، أم بالتعارض الاجتماعي والنفسي بين الرجل والمرأة، أم بأشكال نشاطهما في المنزل وفي الخارج، أم بازدواجية مظهر الثروة واستصلاح الأرض، فقد حاولنا دائماً، في لعبة التمثيلات كما في تمفصل السلوكات، توضيح بنى الفكر العائدة إلى المكان. وقد بدا لنا

أن القيم المكانية، بالمركز الثابت والمغلق، تتطابق بانتظام مع قيم معاكسة في مدّ مكاني مفتوح، متحرك، كله تجول واتصالات وانتقالات.

غير أن تحليلنا كان أحادي الجانب، فقد وضعنا أنفسنا دائماً في منظور هيستيا، في ما يتعلق بالمركز. لذا اقتصر تناولنا هيرميس على جانبه المكمل لهيستيا، الإله الظاهر كنقيض للإلهة. يبقى إذاً، لإنهاء دراسة الثنائية المكوّنة من الإلهين، أن نغيّر في المنظور ونعيد البحث باتجاه معاكس: واضعين أنفسنا هذه المرة مع وجهة نظر هيرميس يكون علينا تفحص تجمعات الصور التي يثيرها الإله في وعي اليونانيين، ونسق النشاطات والمؤسسات التي يرعاها. كذلك ينبغي الإشارة، قبل أن نترك هيستيا، إلى أن التنافر، الذي يسم، على كل الأصعدة، علاقات الإلهة بهيرميس، هو سمة أساسية لذلك الفكر الأرخي لدرجة أننا نلتقيه في داخل إلهة الأسرة، كما لو كان جزءاً من هيستيا ينتمي بالضرورة لهيرميس.

لقد قلنا إن على هيستيا، لكي تقوم بوظيفتها كقدرة تضفي على المجال المنزلي مركزه واستمراريته وحدوده، أن تجذر المنزل البشري في الأرض. تلك هي دلالة الموقد الميكيني، ذلك المذبح – الموقد الثابت. لذلك، هناك، عند الآلهة التي فوق الأرض المقيمة على سطح الأرض، مظهر جهنمي بحت. فبواسطتها يتم اتصال المنزل والمجموعة البشرية

بعالم تحت الأرض. وفي قطعة من Phaéton[167]، يمكن لإفريبيذيس أن يماهي هيستيا مع ابنة ديميترا، كوري (Coré)، التي تارة بحكمها إلى جانب هاديس، وطوراً بعيشها بين البشر، تقوم بدور إقامة اتصالات والمرور بين عالمين يفصلهما حاجز لا يمكن تخطيه.

وهناك أكثر من ذلك. إن الموقد المستدير الملتحم بالأرض، في القاعة (mégaron) الميكينية يندرج في وسط مجال مربع محدود بأربعة أعمدة. وهذه الأعمدة المرتفعة حتى رأس الغرفة تفسح المجال في السطح لمنوّر مفتوح يصعد منه الدخان. فعندما يحرق البخور على الموقد، وعندما يذوب فيه لحم الأضاحي أو تُشوى، خلال الوقعة، الحصة الغذائية المكرسة للآلهة، في اللهب الشاعل على مذبحها المنزلي، ترفع هيستيا القرابين العائلية نحو مسكن الآلهة الأولمبيين. فانطلاقاً منها يبنى الاتصال بين الأرض والسماء، كما من خلالها يفتح ممر نحو عالم الجحيم.

ويمثل المركز الذي ترعاه هيستيا، بالنسبة إلى المجموعة المنزلية، هذه النقطة من الأرض التي تسمح بتثبيت الامتداد الأرضي وتحديده والتموضع فيه، ولكنه يمثل أيضاً، وتلازمياً، مكان المرور بامتياز، الطريق التي من خلالها يتم التحول بين المستويات الكونية

---

(167) Euripide, fr. 781, 55 n2. Porphyre,in Eusèbe,Préparation évangélique, III, 11, يماثل أيضاً هيستيا بالقدرات الآلهية التي تحت الأرض.

المنفصلة والمعزولة. فالموقد مركز المنزل، بالنسبة إلى أعضائه، يدل أيضاً على طريق التبادل بين آلهة تحت وآلهة فوق، المحور الذي يوصل كل أجزاء الكون من طرفها إلى طرفها الآخر. لذا يمكن للموقد أن يوقظ صورة الصاري الذي يتجذّر بعمق في ظهر السفينة لينتصب مستقيماً نحو السماء.

هل علينا أن نقبل، مع لويس ديروي (Louis Deroy)، بارتباط بدائي بين الموقد والصاري أو صفّ الأعمدة، المسلّم به بالمقارنة الدلالية للكلمات التي، منذ اللغة الهوميرية، شوّهت الاسم القديم (ἑστίη)للموقد إلى ἱστίη، وهي كلمة تعني مجموعة أعمدة، والمفسر للخلط بين الكلمتين بأن الموقد الميكيني كان محاطاً بأعمدة من خشب (ἱστοί) تسند منوّر السطح (μέλαθρον)؟[168] ونعرف أنّ هيسيخيوس (Hesychius) يعرّف مذبح الموقد بـ (ἐσχάρα)؛ وكذلك صاري السفينة: ἱστία بالمرأة التي تحيك؛ لأن ἱστόϹ تعني، فضلاً على عمود الصاري، مهنة الحياكة (عمودية عند اليونانيين) التي تبدو هي أيضاً مثبتة بقوة في الأرض ومنتصبة عالياً في الوقت نفسه؟

في مطلق الأحوال، علينا الملاحظة أن صورة هيستيا، الوحيدة بين الآلهة أجمع الثابتة في المسكن[169]، تختلط عند أفلاطون، الشديد

---

(168) L. Deroy, loc.cit.,pp. 32 et43

(169) Platon, *Phèdre*, 247 a.

الوفاء لتعاليم الروايات المقدسة ولإيحاءات الميثات القديمة، في الميثة النهائية للـ République[170]، مع الإلهة الغزّالة الكبيرة "ضرورة"* (Anagkè)المتربصة في وسط الكون. وعلى ركبتيها تمسك ضرورة بالمغزل الذي تحكم حركته دورانات كل الأجرام السماوية. ومغزلها هو ذاته مثبت في محور النور الكبير الذي تجلس في وسطه ضرورة، والذي بانتصابه كصارٍ أو عمود، يمتد من أعلى إلى أسفل عبر كل السماء والأرض، في الوقت الذي فيه الكون موحد على طريقة الروابط التي تشد مختلف أجزاء السفينة من الكوثل إلى الجؤجؤ.

ثابتة ولكن سيّدة الحركات التي تدور حواليها، ومركزية ولكن على طريقة المحور الذي يخترق آلة بكل امتداده ويشد العناصر إلى بعضها، هذه هي بالتأكيد صورة هيستيا التي يبدو أن أفلاطون ورثها من أقدم تقاليد اليونان الدينية. لذلك، عندما يزعم فيلسوف الأكاديمية، في لعبة Cratyle[171] الألسنية، كشف سر الأسماء الآلهية، فانه يقترح لاسم هيستيا اشتقاقين. وبين الشرحين المتناقضين، يعطي أفلاطون، من دون شك، أفضلية لواحد على الآخر. ولكنه من الدلالة بمكان أن

---

* الكلمة يونانية ἀνάγκη، تلفظ في العربية أنانكي وتعني ضرورة ومستعملة في النص مجازياً كإلهة.

(170) راجع : République,616 sq. P.-M. Schuhl, *Le joug du bien , les liens de la nécessité et la fonction d'Hestia, Mélanges Charlès Picard*, II, Paris, 1949, pp. 965 sq.

(171) Platon, *Cratyle*, 401 c-e.

يستطيع تقديمهما، بالرغم من تناقضهما، كشرحين ممكنين على السواء للاسم الآلهي نفسه. فبالنسبة إلى البعض، يجب مقاربة هيستيا من (οὐσία)، التي يسميها البعض أيضاً باليونانية (ἐσσία)، أي الجوهر الثابت والذي يتغيّر. ولكن بالنسبة إلى البعض الآخر يُسمّى الجوهر (ὠσία)، لأنهم يفكرون، مثل هيراكليتيس (Héraclite)، أن كل الأشياء الموجودة متحركة ولا شيء ثابت أبداً. وبحسب رأيهم، إن سبب ومبدأ الأشياء كلها هو الدفع إلى الحركة (τὸ ὠθοῦν) الذي يسمّونه (ὠσία).

هيستيا: مبدأ استمرار، هيستيا: مبدأ دفع الحركة، بهذا التفسير المزدوج والمتناقض لاسم إلهة الأسرة، نتعرف إلى كلمات العلاقة بالذات التي بمجملها تعارض وتجمع، بثنائيات من الأضداد المرتبطة "بصداقة" لا تنفصم، الإلهة التي تجمّد الامتداد حول مركز ثابت والإله الذي يجعله في حركة دائمة في أجزائه كلها.

هندسة وعلم فلك كروي
في أول كوسمولوجيا يونانية[1]

إن المشكلة التي قررت تناولها تختص بتاريخ الفكر العلمي بالمعنى الحقيقي، أقل مما تختص بالعلاقات بين بعض المفاهيم العلمية الأساسية -صورة ما للعالم - وأحداث التاريخ الاجتماعي. ففي بداية القرن السادس قبل الميلاد لم يكن الفكر الفلكي، في اليونان، قد ارتكز على سلسلة ملاحظات وتجارب طويلة، ولم يكن قد استند إلى تقليد علمي مكين..وإذا كان عليّ أن أشرح كيف تم اكتشاف ما في القرن التاسع عشر أو القرن العشرين، فيجب علي العودة بشكل جوهري إلى تطور العلم ذاته في حالة النظريات والتقنيات، أي بالمختصر إلى الدينامية الداخلية للأبحاث في هذه أو تلك من القواعد العلمية. ولكن في اليونان ليس هناك من علم قائم. وبعض المعارف الفلكية التي استخدمها الإيبيونيون ليست من وصفهم؛ لقد أخذوها عن الحضارات المجاورة في الشرق الأدنى، وبشكل خاص عن البابليين. نجد أنفسنا إذاً

---

(1) *La Pensée*, no. 109, 1963, p. 82-92. نص محاضرة أُلقيت في Université Nouvelle، في باريس، في إطار دورة مخصصة لنظرة في تاريخ الفكر العلمي.

أمام المفارقة التالية: سيؤسس اليونانيون الكوسمولوجيا وعلم الفلك. وسيعطونهما توجهاً يقرّر، بالنسبة إلى مجمل تاريخ الغرب، مصير هذين العلمين. فمنذ انطلاقتهم سيدفعونهما في اتجاه لا نزال حتى اليوم خاضعين له جزئياً. ومع ذلك فليسوا هم الذين انكبّوا منذ قرون على عمل دقيق في ملاحظة الكواكب، وليسوا هم من دوّن على الألواح التقويم الفلكي بتحديد مختلف مراحل القمر، ولا ظهور وغياب النجوم في السماء، كما فعل البابليون. لقد استخدم اليونانيون ملاحظات وتقنيات وأدوات أبصرت النور على أيدي غيرهم. غير أنهم دمجوا المعارف، التي نُقلت إليهم، في نسق جديد كلياً. لقد أسسوا علم فلك جديد: كيف نشرح هذا التجديد؟ ولماذا وضع اليونانيون المعارف التي أخذوها عن شعوب أخرى في إطار جديد وأصيل؟ هذه هي المشكلة التي أريد أن أبحثها اليوم.

إن لعلم الفلك البابلي المتطور جداً بالمجمل ثلاث خصائص:

1. إنه يندمج بدين كوكبي. فإذا رصد الفلكيون البابليون بكثير من الاعتناء الكوكب الذي نسميه الزهرة، فذلك أن الأمر بالنسبة إليهم يتعلق بإلهة مهمة: عشتار، ولأنهم مقتنعون أنه بحسب موقع الزهرة، يدور قدر البشر في اتجاه أو في آخر. فيمثل العالم السماوي، بنظرهم، قدرات آلهية. ويستطيع البشر بالرصد سبر نوايا الآلهة.
2. ينتمي الذين يرصدون الكواكب إلى فئة الكتبة. ويقوم في المجتمع البابلي الكتبة بتدوين ويحفظ كل تفاصيل الحياة الاقتصادية في سجلات. ويمكن القول إنهم يحتسبون ما يدور في السماء كما

يحتسبون ما يدور في المجتمع البشري. وفي كلا الحالتين يعمل الكتبة في خدمة الشخص الذي يسود المجتمع البابلي والذي تكون مهمته دينية بمقدار ما هي سياسية: الملك. فمن الجوهري بالنسبة إلى الملك أن يعرف ما يدور في السماء. فبذلك يتعلق قدره الشخصي وخلاص المملكة. وكونه وسيطاً بين العالم السماوي والعالم الأرضي، عليه أن يعرف بالضبط في أي وقت يجب عليه تأدية الطقوس الدينية الملقاة على عاتقه. إذاً يرتبط علم الفلك بوضع روزنامة دينية، توضيحها امتياز لطبقة من الكتبة تعمل في خدمة الملك.

3. علم الفلك هذا له طابع حسابي دقيق. فالبابليون الذين يعرفون بدقة بعض الظواهر السماوية، والذين يستطيعون تجريبياً توقع خسوف ما لا يتصورون حركات الكواكب في السماء وفق نموذج هندسي. إنهم يكتفون بالتسجيل على ألواحهم لمواقع الكواكب الواحد بعد الآخر بحسابات صحيحة. ويضعون هكذا إرشادات حسابية تسمح بالتنبؤ إذا ما سيظهر كوكب في وقت معين من السنة. ولكن علم الفلك عندهم ليس مسقطاً على مخطط فضائي.

حول هذه النقاط الثلاث، يسجل علم الفلك اليوناني منذ الأساس قطعاً جذرياً. ففي الدرجة الأولى، إنه يبدو منفصلاً عن كل ديانة كوكبية. و"فيزيائيو" إيبونيا(*) – ثاليث (Thalès)، وأناكسيمندريس (Anaximandre)، وأناكسيمنيس (Anaximène) – قصدوا، في كتاباتهم

(*) راجع الثبت التعريفي.

الكوسمولوجية، تقديم "تيوريا"، أي رؤية، مفهوم عام، يصبح العالم فيه قابلاً للشرح من دون أي اهتمام بالنظام الديني، ومن دون أي إرجاع إلى الآلهة أو إلى ممارسات طقسية. بل بالعكس، ففي كثير من النقاط يسير تفكير "الفيزيائيين" في اتجاه معاكس للمعتقدات الدينية التقليدية.

اذاً نحن أمام معرفة ترتبط دفعة واحدة بمثال معقولية. لقد برهن الإيبونيون عن جرأة فائقة في هذا المجال. إن ما كانوا يريدونه هو أن يتمكن كل إنسان، بواسطة أمثلة بسيطة مأخوذة من الحياة اليومية ومن الممارسات الأكثر شيوعاً، من معرفة كيفية تكوين العالم في الأساس. سيشرحون مثلاً تكوين العالم بصورة غربال يهزّ أو بصورة ماء موحل دائر في وعاء، فالأجزاء الثقيلة تبقى في الوسط والأخف تذهب إلى المحيط. إن لديهم جهداً لتفسير تركيب الكون بطريقة إيجابية وعقلية محض.

بهذا المعنى تبدو الصورة التي يقترحها فيزيائيو إيبونيا الأوائل للعالم مختلفة عن تلك التي كانت موجودة مثلاً عند هوميروس أو عند هيسيودوس. لنقارن المفهوم القديم، صورة العالم في الزمن الغابر، مع المخطط المبلور عند أناكسيمندريس، فنرى تغييراً في تمثيل العالم بالذات. ولكي أكون مفهوماً بما أريد قوله، سآخذ مثلاً أكثر تردداً لأنه أكثر حداثة. خلال قرون من الزمن، وخلال كل العصور الوسطى بعد العصور القديمة، عاش البشر باعتقاد أن الأرض ترتكز ثابتة في وسط الكون. ونحن نعلم مدى الثورة الفكرية التي أثارها التخلي عن هذا المفهوم لحساب نظرية شمسية المركز: لم تكن الشمس ثابتة، ولم تكن

في وسط الكون، إذاً لم يكن العالم مكوّناً لإنسان مخلوق على صورة الله. هذا المفهوم الفضائي الجديد سيؤدي إلى تحوّل حقيقي في فكرة أن يكون الإنسان صنع نفسه وعلاقاته مع الكون.

إن الثورة الفكرية التي عليَّ أن أتكلم عنها ليست أقل جذرية. ففي مفهوم هوميروس وهيسيودوس، الأرض قرص مسطح تقريباً ومحاط بنهر دائري، محيط، لا أول له ولا نهاية لأنه يصبّ في ذاته[2]. نحن هنا أمام موضوع سبق ظهوره عند البابليين، في تلك الدول النهرية الكبيرة حيث كان كسب الأرض المزروعة على حساب المياه، عملية شاقة، نظام سدود وقنوات. لذلك كان فهم تكوين العالم وتنظيمه مثل تجفيف الأرض الناشئة شيئاً فشيئاً من المياه المحيطة بها. وفوق الأرض، تنتصب السماء البرونزية بشكل قطعة مقلوبة مرتكزة على محيط المحيط. وإذا قيل برونزية فذلك للدلالة على صلابتها التي لا تعطب، ولأنها مملكة الآلهة فلا يمكن تدميرها. وتحت الأرض ماذا يوجد؟ بالنسبة إلى اليوناني، الأرض هي قبل كل شيء ما يمكن أن نسير عليه بكل أمان، "قاعدة صلبة ومطمئنة" لا خوف أن تقع. لذا كان التصور بوجود جذور تحتها تضمن ثباتها. إلى أين تذهب هذه الجذور؟ لا ندري بالضبط. إنها تغزر، كما سيقول كسينوفانيس (Xenophane)، إلى ما لا نهاية، دون حدود[3]. وبالنهاية لا أهمية

---

(2) راجع Geoffrey Stephen Kirk et John Earle Raven, *The Presocratic philosophers* (Cambridge: Cambridge University Press, 1960); pp. 10-19: The naive view of the world.

(3) Xénophane, in Diels, F.V.S., tome I, p. 135, 16-17.

لمكان نزول هذه الجذور، فالمهم أن نكون متأكدين أن الأرض لن تتحرك. وبدل الجذور التي تهبط إلى ما لا نهاية، يمكننا أن نتصوّر، مع هيسيودوس، أن جرة كبيرة جداً بعنق ضيّق تبرز منه جذور العالم[4]. وفي الجّرة أعاصير هواء تعصف في كل الاتجاهات: إنه عالم الفوضى، عالم فضاء لم يأخذ اتجاهه. وتروي النشكونيات بدقة كيف أغلق زيوس، بعدما أصبح ملك الكون، عنق الجرّة إلى الأبد: لقد ختم نهائياً هذه الفتحة حتى لا يتمكن عالم تحت الأرض - عالم تختلط فيه كل اتجاهات المكان في خواء يستحيل حله في تشابك الأعلى والأسفل، اليمين واليسار - من البروز إلى النور. ولماذا الجرّة في هذه الصورة الميثية للكون؟ ذلك أن اليونانيين كانوا يدفنون موتاهم في أرض غرفة المؤن، في جرار كبيرة تحتوي أيضاً على ثمار الأرض: إنّ عالم تحت الأرض الذي ترمز اليه الجرّة، هو الذي تنبت فيه الأغراس وحيث يبرعم البذار وتقيم الأموات.

إن ما يميز الصورة الميثية التي رسمتها هو أنها تمثل كوناً ذا مستويات. فالمجال الفوقي مختلف كلياً عن الوسطي والتحتي. الأول هو مجال زيوس والآلهة الخالدين، والثاني مجال البشر، والثالث مجال الموت وآلهة تحت الأرض. إنه عالم ذو طبقات، لا يمكن المرور من طبقة إلى أخرى، إلاّ بشروط خاصة. لذلك اتجاهات المكان على هذه

---

[4] Hésiode, *Théogonie*, 726 sq.

الأرض مختلفة: اليمين سعيد، واليسار تعيس، والشرق والغرب صفتان دينيتان مختلفتان.

لنقارن بين هذه الصورة الميثية القديمة والصورة التي نجدها عند أناكسيماندريس[5]. فبالنسبة إلى هذا الأخير، فإن الأرض عمود مبتور في وسط الكون. وهاك الطريقة التي يشرح بها كيفية ثبات الأرض. إنه يقول إذا لم تقع الأرض، فذلك أنها على المسافة ذاتها من جميع نقاط المحيط السماوي، ولا سبب لديها يجعلها تميل يميناً أو شمالاً أو صعوداً أو هبوطاً. إذاً لقد أصبح لدينا مفهوم كروي للكون. وإننا نرى ولادة مجال جديد، لم يعد ذلك المجال الميثي مع جذوره وجرّته، وإنما مجالٌ من نمط هندسي. إنه حقاً مجالٌ محددٌ بشكل جوهري بعلاقات المسافة والموقع، مجال يسمح بتأسيس رسوخ الأرض على التحديد الهندسي للمركز بعلاقاته مع المحيط. وهناك نص آخر تعزوه المعارف العامة إلى أناكسيماندريس، يظهر فيه بوضوح وعي الصفة المرتدّة لكل العلاقات المجالية. فنحن لم نعد في مجال ميثي حيث الفوق والتحت واليمين واليسار لها كلها دلالات دينية متعارضة، بل في مجال منسجم مكوّن من علاقات متناسقة ومرتدّة. وفي هذا النص، يسلّم أناكسيماندريس، بوجود "متقاطرات"[6]. ويحق لنا التفكير،

---

(5) راجع Charles H. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology* (New York : Columbia University Press, 1960).

(6) المصدر نفسه، ص 56.

وفقاً لبعض وثائق الأبقراطية المجموعة، وبحسب أناكسيماندريس، أن ما يبدو لنا الأعلى، يشكل بالنسبة إلى سكان المتقاطرات الأسفل، وما يشكل يميننا هو بالنسبة إليهم يسارهم[7]. وبمعنى آخر، لم يعد لاتجاهات الفضاء القيمة المطلقة. وإن بنية الفضاء التي تقيم في وسطه الأرض هي من نمط رياضي حقيقي.

كيف لنا أن نحلل هذا المنعطف في الفكر الفلكي، هذا التحول الفكري؟ لقد استطاع أحد أفضل اختصاصيي علم الفلك القديم أن يكتب: "وهكذا فإن علم الفلك البابلي حسابي محض، بينما الكوسمولوجيا اليونانية هندسية منذ أول بدايتها ... والتفسير الوحيد الذي يمكن أن أعطيه لهذه الظاهرة هو أن أهل اليونان ولدوا مهندسين". يبدو التفسير قصيراً إلى حد ما. لذا أريد أن اقترح عليكم تفسيراً آخر. بين عصر هيسيودوس وعصر أناكسيماندريس، حدثت سلسلة من التحولات على الصعيد الاجتماعي والاقتصادي، غالباً ما أكدنا أهميتها بحق. فبالنسبة إلي أريد ان أشدد على النقطة التي اعتبرها جوهرية لفهم دقيق للتبدل الذي علينا إجلاؤه: فالموضوع، بالنسبة إلي، هو موضوع ظهور **المدينة** اليونانية. فنحن نحاول بالواقع تعليل مفهوم فلكي معيّن للكون؛ إذاً نحن أمام فكر يتموضع في مجال الوعي المتبصر والتفكير الرزين. يعبّر عن هذا الفكر بمفردات محددة، وينظّم حول بعض التصورات الأساسية ويظهر كنسق تصوري متماسك

---

[7] المصدر نفسه، ص 84 – 85.

ومهيكل. وهذه المفردات، وهذه المفاهيم الأساسية، وهذا النسق التصوري كلها جديدة بالنسبة إلى الماضي. ولكي ندرك كيف تشكلت، علينا البحث عن الطريقة التي ترجمت بها هذه التحولات في الحياة الاجتماعية، على الصعيد التصوري. وبمعنى آخر، علينا البحث عن ميدان الحياة الاجتماعية الذي استخدم وسيطاً بالنسبة إلى بناء الفكر ولتجديد بعض البنى الفوقية. ولإيجاد هذه الحلقة الوسطية بين الممارسة الاجتماعية عند اليونانيين، وكائنهم العقلي الجديد، علينا البحث كيف توصل الرجل اليوناني في القرن السابع قبل الميلاد، أمام أزمة امتداد التجارة البحرية وبدايات الاقتصاد النقدي، إلى إعادة التفكير بحياته الاجتماعية في محاولة إعادة بنيتها وفق بعض التطلعات المساواتية. ومن هنا كيف جعل منها موضوع تفكير، وكيف يفهمها. وهكذا سنقارن وقائع هي فعلاً متشابهة، وقائع منسجمة؛ وسنصل بين نسقين ذهنيين، لتأكيد احتمال تطابقهما، وتماثل بنيتهما، ولكل منهما مفرداته وتصوراته الأساسية ونطاقه العقلي، - أحد النسقين وليد الممارسة الاجتماعية والثاني منطبق على معرفة الطبيعة.

الحال أن اليونان، من وجهة النظر هذه، يقدم ظاهرة لافتة، وحتى يمكننا القول عظيمة. فللمرة الأولى، على ما يبدو في التاريخ البشري، يظهر تصميم للحياة الاجتماعية، يكون موضوع بحث تداولي وتفكير واعٍ. فمؤسسات المدينة لا تفرض وجود مجال سياسي فحسب، بل أيضاً "فكراً سياسياً". والعبارة التي تدل على المجال السياسي: (τὰ

(κοινά تعني: ما هو مشترك للكل، الشؤون العامة. وبالفعل هناك، بالنسبة إلى اليوناني، في الحياة البشرية، مستويان منفصلان بوضوح: الأول خاص، عائلي، منزلي (ما يسميه اليونانيون اقتصاد: οἰκονομία، والثاني عام يشمل كل قرارات المصلحة العامة، كل ما يصنع من الشعب مجموعة واحدة موحدة ومتضامنة، **مدينة** (polis) بالمعنى الصحيح. وفي إطار مؤسسات المدينة – (تلك المدينة التي ظهرت بالضبط بين عصري هيسيودوس وأناكسيمانذريس) – لا يبقى أي شيء من الشؤون العامة من صلاحية فرد واحد وحيد، حتى ولو كان الملك. فكل الشؤون "العامة" يجب أن تكون، بالنسبة إلى كل الذين يشكلون المجموعة السياسية، موضوع نقاش عام في وضح النهار وفي الأغورا، وبشكل خطابات مدعومة بالحجج. إذاً تفرض **المدينة** (polis) إبطال التقديس وعقلنة الحياة الاجتماعية. لم يعد الملك الكاهن، بالتزامه بروزنامة دينية، هو الذي يتولى باسم المجموعة ولحساب المجموعة، القيام بما يجب القيام به، بل أصبح الناس هم الذين يتولون "المشترك" ويتخذون القرارات بعد المناقشة (عندما أقول الناس، أعني طبعاً فقط المواطنين لأن هذا النظام السياسي، كما هو معروف، يفترض أن يكون الباقون نذراً على الأساسي من العمل المنتج). ولكي يدير المواطنون شؤون المدينة، عليهم مناقشتها مناقشة عامة بحيث يستطيع كل مواطن التدخل والإدلاء بحجة. ويأخذ الـ "**لوغوس**" (logos)، الذي هو أداة هذه المناقشات العامة، عندئذ معنيين. فهو من جهة الكلام، الخطاب الذي يلقيه الخطباء في الجمعية؛ ومن جهة ثانية العقل، قوة المحاجة هذه

التي تحدد الإنسان ليس كحيوان مجرّد، ولكن "كحيوان سياسي"، ككائن عاقل.

إن هذه الأهمية التي أخذها الكلام، الذي أصبح أداة الحياة السياسية بامتياز، تتوافق أيضاً مع تبدّل في الدلالة الاجتماعية للكتابة. ففي ممالك الشرق الأدنى، كانت الكتابة امتيازاً للكتبة. إنها تمكّن الإدارة الملكية من مراقبة واحتساب الحياة الاقتصادية والاجتماعية في الدولة. وكانت تهدف إلى تكوين محفوظات محدودة السرية داخل القصر. وقد وجد هذا النوع من الكتابة في العالم الميكيني بين 1450 و1200 قبل الميلاد. ولكنها اختفت في دمار الحضارة الميكينية، وفي الزمن الذي نحن فيه، أي في زمن ولادة المدينة، أُبدلت بكتابة لها وظيفة معاكسة تماماً. فبدل أن تكون امتيازاً لفئة مغلقة من الكتبة تعمل للقصر الملكي، أصبحت "شيئاً عاماً" لكل المواطنين، أداة نشر. إنها تسمح لكل ما يتخطى النطاق الخاص ويهم المجموعة أن يصب في المجال العام. ويجب أن تكون القوانين مكتوبة، وبذلك تصبح حقاً للجميع. وستكون نتائج هذا التحوّل في وضع الكتابة الاجتماعي أساسية بالنسبة إلى التاريخ الفكري. فإذا سمحت الكتابة بما كان دائماً في الحضارات الشرقية سرّياً، أن يعمم ويكون مكشوفاً للجميع، فذلك يعني أن قواعد اللعبة السياسية، أي المناقشة العامة والحرة، والمحاجة المضادة ستصبحان قاعدتي اللعبة الفكرية. فالمعارف، والاكتشافات والنظريات حول الطبيعة عند كل فيلسوف، ستعمم مثل الشؤون

السياسية وتصبح أشياء عامة: (κοινά). ولدينا رسالة محرّفة طبعاً، ولكنها مع ذلك تكشف عن نفسية اجتماعية معينة. إنها الرسالة التي ينسبها ديوجينوس لايركي إلى ثاليث الذي كتبها لفيريكيذيس، المعاصر لأناكسيماندريس، وهو، بحسب البعض، صاحب أول كتاب نشر نثراً[8]. فثاليث مبتهج من قرار فيريكيذيس الحكيم بعدم احتفاظه بالمعرفة لنفسه وبضخّها للمجموعة (ἐν κοινῷ)، ما يؤدي إلى جعلها موضوع نقاش عام. وبمعنى آخر، عندما يكتب فيلسوف مثل فيريكيذيس كتاباً، ماذا يفعل؟ إنه يحوّل معرفة خاصة إلى موضوع نقاش شبيه بالذي يجري في المسائل السياسية. وفي الواقع، سيناقش أناكسيماندريس أفكار ثاليث، وأناكسيمانيس أفكار أناكسيماندريس، ومن خلال هذه المناقشات والمشاحنات سيتكون المجال الخاص بتاريخ الفلسفة.

يبدو لي أنه إذا استطاعت الكوسمولوجيا اليونانية التحرر من الدين، وإذا أبطلت صفة القداسة عن المعرفة المتعلقة بالطبيعة، فذلك لأن الحياة الاجتماعية، هي ذاتها، في الوقت نفسه، كانت قد تعقلنت، وأداة المدينة قد أصبحت، بجزئها الأكبر، نشاطاً دنيوياً. ولكن علينا الذهاب أبعد من ذلك. فخارج الشكل العقلي والوصفي لعلم الفلك ينبغي تفحص مضمونها والبحث عن أصلها. فكيف كوّن اليونانيون صورتهم الجديدة للعالم؟ لقد سبق وقلنا إن ما يميّز كون أناكسيماندريس، هو

[8] Diogène Laerce, I, 1, 15.

مظهره الدائري، أي كرويته. وأنتم تعلمون مدى القيمة المتميزة التي يعطيها اليونانيون للدائرة. إنهم يرون فيها الشكل الأجمل والأكمل. وعلى علم الفلك أن يبرز المظاهر، أو بحسب العبارة التقليدية "إنقاذ الظواهر"، ببناء محطات هندسية، حيث تجري حركات الكواكب وفق دوائر. والحال، علينا الملاحظة أن المجال السياسي يبدو أيضاً ملتزماً بتمثيل للفضاء يشدد على الدائرة وعلى المركز بإعطائهما دلالة محددة. ويمكننا القول، في هذا الصدد، إن المؤشر لظهور المدينة كان بداية تحولاً في المجال المديني، أي في مخطط المدن. ففي العالم اليوناني، وبداية، من دون شك، في المستعمرات، ظهر مخطط مدينة جديد حيث كل الأبنية المدينية متمحورة حول ساحة تدعى أغورا. فقد جاب الفنيقيون التجار البحر المتوسط طولاً وعرضاً قبل اليونانيين بقرون. ووضّح البابليون التجار أيضاً تقنيات تجارية ومصرفية أكثر إتقاناً من اليونانيين. ولكن لا عند أولئك ولا عند هؤلاء، نجد الأغورا. إن وجود الأغورا يفرض وجود نظام حياة اجتماعية يفرض بدوره مناقشة عامة لكل الشؤون العامة. لذلك نرى ظهور الساحة العامة فقط في المدن الإيونية واليونانية. ووجود الأغورا هو مؤشر مجيء مؤسسات المدينة السياسية.

وهذه الأغورا ما تاريخها؟ لا غرو أن لها ماضٍ، وأنها ترتبط ببعض الأعراق الخصائصية لليونانيين الهندو - أوروبيين، حيث يوجد طبقة من المحاربين منفصلة عن المزارعين والرعاة. ونجد عند هوميروس

عبارة (λαόν ἀγείρεν)، أي جمّع الجيش. ويتجمّع المحاربون بتشكيل عسكري: يشكلون الدائرة. وفي الدائرة المشكلة هكذا، يتكون مجال للنقاش العام مع ما يسميه اليونانيون (ἰσηγορία)، الحق بالكلام الحرّ. وفي بداية النشيد II من الأونيسة يدعو تيليماك للاجتماع في الأغورا، أي إنه يجمع أرستقراطية إيتاكيا العسكرية. وعند اكتمال الحلقة، يتقدم تيليماخوس إلى الداخل، ويقف في الوسط (ἐν μέσῳ)، ثم يأخذ الصولجان بيده ويتكلم بحرية. وعندما ينتهي، يخرج من الدائرة ويأتي آخر مكانه ويجيبه. وترسم جمعية المتساوين هذه التي يشكلها اجتماع المحاربين، مجالاً دائرياً ومتمركزاً حيث يستطيع كل شخص أن يقول وبحرية كل ما يحلو له. وهذا التجمع العسكري يصبح، بعد سلسلة من التحولات الاقتصادية والاجتماعية، أغورا المدينة حيث يستطيع كل المواطنين (بداية أقلية من الأرستقراطيين، ثم بعد ذلك مجموع الشعب) المناقشة والتقرير معاً، في الشؤون التي تهم الجميع. الموضوع إذاً موضوع مكان مخصص للمناقشة، مكان عام يتعارض مع المنازل الخاصة، مكان سياسي حتى يمكن النقاش والمحاجّة بحرية. والشيء الذي له دلالته، هو أن عبارة ἐν κοινῷ ، التي وضّحنا دلالتها السياسية: عمّم، أشرك، - لها مرادف ذو قيمة مكانية بديهية. فبدل أن نقول إن المسألة مطروحة للمناقشة العامة(ἐν κοινῷ) ، يمكننا القول أنها موضوعة في الوسط (ἐν μέσῳ). فالمجموعة البشرية تعطي عن نفسها إذاً الصورة الآتية: هناك، إلى جانب المنازل الخاصة، مركز حيث تناقش الشؤون العامة، ويمثل هذا المركز كل ما هو "مشترك"، المجموعة كمجموعة. والجميع في هذا المركز متساوون

ولا أحد يخضع لأحد. وفي هذا النقاش الذي يدور في مركز الأغورا يحدد كل المواطنين، متساوين (ἴσοι)، ومتشابهين (ὅμοιοι). وإننا نرى ولادة مجتمع حيث علاقة الإنسان مع الإنسان تبنى على شكل علاقة الهوية والتناسق والارتداد. وبدل أن يشكل المجتمع البشري، نوعاً من المجال الميثي، عالماً بطبقات على رأسها الملك وتحته تراتبية اجتماعية محددة بكلمات السيطرة والخضوع، يبدو كون المدينة مبنياً على علاقات مساواة وارتداد، حيث كل المواطنين يحددون بعضهم بعضاً كمتماهين على الصعيد السياسي. ويمكننا القول إن المواطنين، بدخولهم إلى هذا المجال الدائري المركزي للأغورا، يدخلون في إطار نظام سياسي، قانونه التوازن والتناسق والتبادل.

ولكي نفهم العلاقات بين مؤسسات المدينة السياسية والإطار المديني الجديد، وظهور الصورة الجديدة للعالم، ينبغي إعارة الانتباه لأشخاص مثل هيبوداموس الميليتي (Hippodamos de Milet) الذي وإن تأخر قرناً من الزمن عن اناكسيماندريس، فإنه يرتبط معه بالتيار الفكري نفسه. فما هو اتجاه نشاطه؟ إنه المكلف بإعادة بناء ميليتوس (Milet) بعد تدميرها. فيعيد بناءها وفق مخطط شامل يدل على إرادة في عقلنة المجال المديني. وبدل نمط المدينة القديمة الشبيهة بمدننا في العصر الوسيط، بمضلّة شوارعها الهابطة بسرعة وبشكل فوضوي من منحدرات هضبة، اختار مجالاً منفرجاً، وخطّ الشوارع المتقاطعة بزاوية قائمة بواسطة الزيج، وخلق مدينة بمربعات منسقة ومتمحورة كلها حول ساحة

الأغورا. نقول عن هذا الـ هيبوداموس إنه مهندس، أول مهندس مدني كبير في العالم اليوناني. ولكن هيبوداموس، هو قبل كل شيء منظّر سياسي يفهم تنظيم المجال المدني عنصراً من عناصر عقلنة العلاقات السياسية. وهو أيضاً فلكي يهتم "بعلم الأرصاد"، أي بدراسة الكواكب. وهنا ندرك للحال كيف تتقاطع، عند الشخص نفسه، الاهتمامات الفلكية التي تتناول الكرة السماوية، والبحث عن أفضل المؤسسات السياسية، والجهد لبناء مدينة وفق نموذج هندسي وعقلاني. ويمكن للكاتب الهزلي أرسيتوفانيس أن يقدم لنا مثلاً ثانياً. ففي ملهاته (Les Oiseaux) يضع على المسرح فلكياً اسمه ميتون (Méton)، ليسخر منه، والذي نجح في مطابقة الأعياد الدينية على الأشهر القمرية في السنة الشمسية. يظهره لنا أرسيتوفانيس وهو يمسح المدينة معلناً: "سأقيس بزاوية قائمة أطبقها حتى تصبح الدائرة مربعاً وفي وسطه الأغورا حيث تتسائل شوارع مستقيمة مثلما تنبثق من كوكب مستدير أشعة مستقيمة في كل اتجاه". كلام أطلق صيحة التعجب والإعجاب عند المشاهدين: "هذا الرجل ثاليث آخر". يحاول ميتون حل مشكلة تربيع الدائرة، ويزعم تخطيط مدينة دائرية، تتقاطع شوارعها بزاوية قائمة وتتسائل في الوقت نفسه نحو المركز. يجب أن تتقاطع الشوارع بزاوية قائمة لأن ذلك أمر بسيط وعقلاني؛ ولكن يجب أن تتسائل كل الشوارع نحو المركز لأنه ليس هناك مدينة بشرية لا يوجد في وسطها ساحة عامة، ولأن كل مجموعة بشرية تشكل نوعاً من الدائرة. كما ينبغي الإشارة إلى الإرجاع إلى

اعتبارات فلكية وإلى أشعة الشمس: إنها تفهم جيداً عند هذا المهندس والفلكي في الوقت نفسه.

يقودنا هذان المثلان للتفكير بأنه كانت هناك روابط وثيقة جداً بين إعادة تنظيم المجال الاجتماعي في نطاق المدينة وإعادة تنظيم المجال الفيزيائي وفق المفاهيم الكوسمولوجية الجديدة.

لنعد إلى نصوص أناكسيمانذريس لملازمتها بمفرداتها وتصوراتها الأساسية وتنظيمها العام. يقول أناكسيمانذريس أنه إذا بقيت الأرض ثابتة في وسط المحيط السماوي، فذلك بسبب مشابهتها (ὁμοιότηϛ) (نحن نقول مسافتها المتساوية بالنسبة إلى كل نقاط المحيط) وبسبب توازنها (ἰσορροπία) أيضاً أو تناسقها؛ ويضيف أناكسيمانذريس أن الأرض بتموضعها هكذا في المركز (μέση ἐπὶ τοῦ μεσου، περὶ τὸ τοῦ κόσμου μέσον) ليست (ὑπὸ μηδενὸϛ κρατουμένη) محكومة بشيء ولا تحت سلطة شيء. ففي هذا المخطط الفلكي، ما هي علاقة فكرة "السيطرة" ذات الطابع "السياسي"، وليس الفيزيائي[9]؟ العلاقة هي أنه حتى تبقى الأرض ثابتة، بحسب صورة الكون الميثية، ينبغي لها أن ترتكز على شيء مستقل عنها

---

(9) أن لا يكون لكلمة (κρατουμένη) سوى معنى: مدعومة، لا بل يكون لها علاقة مباشرة مع فكرة السلطة، هذا ما يبرهنه استعمال فعل κρατεῖν في الكتابات الكوسمولوجية والطبية والتقنية راجع .Charles H. Kahn., p. 80 et 130

ومرتبطة به. وواقع أن الأرض كانت بحاجة إلى قاعدة يفرض أنها لم تكن مستقلة كلياً، وأنها كانت تحت سلطة أقوى منها. ولكن الأمر معكوس بالنسبة إلى أناكسيمانذريس الذي تعني له مركزية الأرض "سيادتها على ذاتها". والحال إذا أخذنا الآن نصاً للمؤرخ هيروذوتوس، نصاً سياسياً هذه المرة، سنجد بالضبط المفردات والمفاهيم الأساسية نفسها، والتلازم التصوري نفسه بين أفكار "المركز" و"التشابه" و"عدم السيطرة"[10]. يروي هيروذوتوس أنه بعد موت طاغية ساموس (Samos)[*]، بوليكراتيس (Polycrate de Samos)، رفض خلفه الذي كان قد عينه، مايندريوس (Maiandrios)، والذي استهواه المثال الديمقراطي، تسلم مقاليد السلطة. فدعا الجمعية للانعقاد. وجمع في هذه الدائرة المتميزة، في مركز المجتمع البشري هذا، جميع مواطني المدينة ليقول لهم أنه يشجب حكم بوليكراتيس كطاغية على أناس متشابهين (ὅμοιοι)، وفي ضوء ذلك فإنه قرر أن يضع السلطة (κράτος) في المركز (ἐν μέσῳ) (أي إعادة ما كان قد سلبه فرد إلى مجموعة المواطنين) ويعلن **المساواة** (ἰσονομία). هذا التوازي الملحوظ في المفردات والتصورات وبنية الفكر يبدو بوضوح أنه يؤكد فرضية أن الصورة الكروية الجديدة للعالم، أصبحت ممكنة، بوضع صورة جديدة للمجتمع البشري في إطار مؤسسات **المدينة** (polis).

(10) *HÉRODOTE*, vol. III, p. 142.

(*) جزيرة إغريقية بالقرب من سواحل آسيا الصغرى.

لندفع بالتحليل إلى أبعد ولنحاول اخضاع فرضيتنا لنوع من التحقيق التجريبي، ضمن الشروط التي يسمح بها البحث التاريخي. ولنأخذ من أحد طرفي السلسلة دلالة وقيم المركز في الصورة الميثية للكون، ثم من الطرف الثاني المفهوم الهندسي للمركز في كوسمولوجية أناكسيماندريس. ولنتفحص كيف حصل الانتقال فعلاً حول هذه النقطة الدقيقة.

هناك كلمتان في الفكر اليوناني الديني تدلان على المركز. الأولى هي (Omphalos) التي تدل على السرّة، والثانية هيستيا، الموقد. لماذا هيستيا هي مركز؟ يشكل المنزل مجالاً محدداً بوضوح، مغلقاً على ذاته، امتداداً مختلفاً عن باقي المنازل: إنه يعود حقيقة إلى مجموعة عائلية تضفي عليه صفة دينية خاصة. لذلك من الضروري، عندما يدخل غريب إلى المنزل، أن يقاد قبل كل شيء إلى الموقد. يلمس الموقد فيكون بذلك اندمج في مجال المنزل الذي هو ضيفه. والموقد القائم في مركز المجال المنزلي، في بلاد اليونان، موقد ثابت، مغروس في الأرض، وكأنه (Omphalos) المنزل، السرّة التي تجذّر المسكن البشري في أعماق الأرض. ولكنه في الوقت ذاته وبطريقة ما، نقطة اتصال بين السماء وسطح الأرض حيث يعيش الفانون. وحول الموقد الدائري، في القاعة الكبرى التي يسميها اليونانيون (mégaron)، حيث أربعة أعمدة تنتهي بفتحة في السقف، منوّر يتصاعد منه الدخان. فعندما تشعل النار في الموقد، يقيم اللهب بتصاعده الاتصال بين

المنزل الأرضي وعالم الآلهة. "مركز" الموقد هو إذاً نقطة الأرض التي عبرها يتم اتصال العائلة بالمستويات الكونية الثلاثة. وهو يؤمن انتقال هذا العالم إلى العوالم الأخرى. هذه هي الصورة الميثية للمركز الذي تمثله هيستيا. وكل مركز منزلي وكل موقد في كل منزل مختلف عن الآخر. هناك بين المواقد نوع من التمانع. ولا يمكن لمختلف المواقد أن تختلط.

والحال ماذا يجري في عصر المدينة؟ عندما تنشأ الأغورا، هذا المجال الذي لم يعد مجالاً منزلياً، ولكنه بالعكس يشكل مجالاً مشتركاً للجميع، مجالاً عاماً لا خاصاً، تصبح هي، بنظر المجموعة، المركز الحقيقي. وللتدليل على قيمة المركز، يُنشأ فيه موقد لم يعد مخصصاً لعائلة، ولكن لمجمل المجموعة السياسية: إنه موقد المدينة، الموقد المشترك (ἑστία κοινή). ويبدو هذا الموقد المشترك رمزاً سياسياً أكثر منه رمزاً دينياً. لقد أصبح منذ ذلك الحين المركز الذي يتجمع حوله كل البشر للتعاطي التجاري والمناقشة العقلانية لشؤونهم. وكرمز سياسي يجب أن تمثل هيستيا كل المواقد من دون أن تتماهى مع أي منها. ويمكن القول أن كل المواقد لمختلف المنازل، هي بشكل ما على المسافة نفسها من الموقد العام، الذي يمثلها كلها على السواء من دون أن يختلط بأي منها. فلم يعد لهيستيا إذاً وظيفة التمييز بين المنازل ولا إقامة الاتصال بين المستويات الكونية، إنها تعبّر الآن عن تناسق كل العلاقات التي تجمع، في قلب المدينة، المواطنين المتساويين. وكمركز سياسي، تحدد هيستيا مركز مجال مشكل بعلاقات قابلة الارتداد. وهكذا

سيتمكن المركز بالمعنى السياسي أن يكون وسيطاً بين الصورة الميثية القديمة للمركز، والمفهوم الجديد، العقلاني للمركز المتساوي البعد في مجال رياضي مكوّن من علاقات متبادلة كلياً.

هل الأمور جرت فعلاً على هذا النحو؟ هناك ملاحظة يبدو أنها تحمل ما دعوناه تحققاً تجريبياً. فالاسم الذي يعطيه الفلاسفة للأرض الجامدة والثابتة في وسط الكون، هو بالضبط هيستيا. وعندما أراد الفلكيون وكتاب الكوسمولوجيا الإشارة إلى الوضع المركزي للأرض في الكرة السماوية، قالوا إن الأرض تشكل موقد الكون. لقد أسقطوا إذاً على عالم الطبيعة صورة المجتمع البشري بالشكل الذي أضفته عليها **المدينة** (polis). ومن خلال التبدلات في رمزية هيستيا، ندرك إذاً الانتقال من صورة ميثية إلى مفهوم سياسي وهندسي؛ ونفهم كيف أن ظهور المدينة، والمناقشة العامة و"النموذج" الاجتماعي لمجموعة إنسانية مكونة من "متساوين"، سمحت للفكر بالتعقلن وبالانفتاح على مفهوم جديد للمجال، معبّراً عنه على عدة أصعدة على السواء: في الحياة السياسية، في تنظيم المجال المدني وفي الكوسمولوجيا وعلم الفلك.



بنية هندسة ومفاهيم سياسية
في كوسمولوجيا أناكسيماندريس[1]

لقد ركّزنا، ونحن نعيد، بعد ج. فلاستوس (G. Vlastos) وش. هـ. كاهن (Ch. H. Kahn)، دراسة كوسمولوجيا أناكسيماندريس في علاقاتها مع الفكر السياسي، في أعمال مختلفة، على القرابة بين المفهوم الهندسي للكون، الذي يتأكد للمرّة الأولى عند هذا الفيلسوف، والتنظيم، في إطار المدينة، لمجال يشكّل موقده المشترك القائم في الأغورا نوعاً من المركز[2]. فالذي يميّز فعلاً مجال المدينة، هو أنه يظهر منظماً

---

[1] Eirene, 1968,VII, vol. pp. 5-23.

[2] Gregory Vlastos, "Equality and Justice in Early Greek Cosmologies," *Classical Philology*, vol. 42, no. 3 (Jul., 1947), pp. 156-178; Charles H. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology* (NewYork; London: Columbia University Press, 1960); Jean-Pierre Vernant, *Les origines de la pensée grecque* (Paris: Presses Universitaires de France, 1962), pp. 115-126، راجع أيضاً Pierre lévêque et Pierre vidal-naquet,

حول مركز. وبالدلالات السياسية المنسوبة إليه، يرتدي هذا المركز أهمية استثنائية. فمن جهة يتعارض، كمركز، مع كل ما تبقى من المجال المواطني؛ ومن جهة ثانية ينظم حوله هذا المجال، محدداً كل وضع خاص انطلاقاً منه وبالنسبة إليه. وكما تقول منقوشة حقوقية لتينوس (Ténos): في المركز إنها المجموعة (μέσῳ πάντεϚ)؛ في الخارج، الخاص (χωρὶϚ ἕκαστοϚ)[3]. إن عبارتي ἐϚ μέσον، ἐν μέσῳ (في الوسط) مرادفتان تماماً لـ ἐν κοινῷ ἐϚ κοινόν (في المشترك). يحدّد الوسط، (meson) إذاً، معارضة مع ما هو خاص، مجال المشترك، العالم (ξυνόν). ومهما كان المواطنون، أو بالأحرى البيوت، التي تكون مدينة، مختلفين بالإقامة، والعائلة، والثروة، فهم يؤلفون، باشتراكهم معاً إلى هذا المركز الوحيد، عاميّة κοινωνία أو ξυνωίη سياسية. لا بل أكثر من ذلك، فعلى الرغم من تنوعهم، وحتى من تعارضهم، فهم معتبرون، بالنسبة إلى هذا المركز متساوين، (ἴσοι)، ومتشابهين، (ὅμοιοι). فبدل أن يشكل المجال السياسي المنظم تناسقياً حول مركز ما، كما في الملكيات الشرقية، هرماً محكوماً بالملك في الرأس مع تراتبية سلطات وصلاحيات ووظائف من أعلى إلى أسفل، فإنه يرتسم وفق مخطط مهندسٍ لعلاقات قابلة للانتقال مبني

Clisthène l'Athénien (Paris: Les Belles Lettres, 1964), p. 77 sqq; M. Detienne,"En Grèce archaïque: Géométrie,politique et société," *Annales E.S.C.* (1965), pp. 425-441.

(3) IG XII (5), 872, 27; 31; 38 ؛ مذكور في M. Detienne, l.c. p. 428 حول تعارض وسط – خاص (μέσον- ἴδιον) راجع Hérodote, vol. VII, p. 8.

نظامه على التوازن والتبادل بين متساوين. إنّ وضع القيادة أو السلطة في المركز (τὸ κράτοϹ أو ᾿EϹ μέσον τιθέναι τὴν ἀρχήν)، يعني انتزاع امتياز السيادة من كل فرد خاص كي لا يسيطر أحد على آخر. إن السلطة (kratos) في المركز، تفلت من التخصيص لتصبح مشتركة بين كل أعضاء المجموعة. فكل فرد يأمر ويطيع نفسه والآخرين على السواء. وإن وضع السلطة (kratos) في المركز، بالنسبة إلى مواطني مدينة ما، هو ذاته تأكيد التحرر من كل سيطرة.

ويروي هيروذوتوس أنه حوالى سنة 510 كانت مقاليد السلطة في ساموس بيد مييانذرييوس بعد أن تسلمها من بوليكراتس. ولكن بعد موت هذا الأخير، أقام مييانذرييوس مذبحاً لزيوس المحرر (Eleutherios)، ودعا إلى عقد جمعية كل المواطنين ليقول لهم: "إنكم تعلمون إنني أوليت الصولجان وكل سلطة بوليكراتس (σκῆπτρον καὶ δύναμιϹ πᾶσα ΠολυκράτεοϹ)، ولكن لم أكن لأوافق على تسلطه على الناس أمثاله(δεσπόζων ἀνδρῶν ὁμοίων ἑωυτῷ) ، ولذلك فإني أضع السلطة في الوسط وأعلن لكم المساواة (isonomia) (ἐϹ μέσον τὴν ἀρχὴν τιθεὶϹ ἰσονομίην ὑμῖν προαγορεύω)"[4].

إن هذا هو ما يجعلنا نقر بالعلاقة الوثيقة التي تجمع، في الفكر السياسي اليوناني، مفاهيم المركز (μέσον) في التشابه والمساواة

[4] Herodote, vol. III, p. 142; العبارة ذاتها لقادموس من جزيرة كوس (Herodote, vol. VII, p. 164) ولديموناكس الذي في مقاطعة كيرين حوالي 550 ، " أودع وسط كل ما كان يملكه الملوك سابقاً.

(ὁμοιότηϚ)، (ἰσότηϚ والسيادة واللاخضوع οὐ κρατούμενοϚ)، (αὐτοκρατήϚ).

لقد استطعنا، بحسب اعتقادنا، أن نجد هذه العلاقة نفسها، بين المفاهيم نفسها وفي إطار التصور الشامل نفسه لمجال مكوّنٍ بتناسق حول مركز، في شهادات معترف بها تتعلق بالصورة التي يرسمها أناكسيمانذريس لكون كرويّ، تشغل الأرض مركزه.

لقد جمع شارل هـ. كاهن وناقش هذه الشهادات بطريقة نراها ملائمة. وقد أظهر أيضاً بوضوح ما تحتويه كوسمولوجيا أناكسيمانذريس، بطابعها الهندسي، من جديد، ليس بالنسبة إلى التمثلات القديمة للكون، التي نجدها عند هوميروس أو هيسيودوس فحسب، إنما بالنسبة إلى نظريتَي ثاليث وأناكيمانيس أيضاً. فبحسب أناكسيمانيس، إذا كانت الأرض ثابتة، فذلك يعود حصرياً إلى المكان الذي تشغله في الكون. ولأنها واقعة في وسط الكون على المسافة نفسها من كل النقاط التي تشكل أطراف العالم، لا يوجد أي مبرّر لكي تنحرف إلى جهة أكثر من جهة ثانية. إن ثبات الأرض تشرحه خصائص الفضاء الهندسية البحت؛ وليست بحاجة إلى جذور، كما يرى هيسيودوس؛ كما إنها ليست بحاجة إلى الارتكاز على قدرة أولية مستقلة عنها، كالماء عند ثاليث والهواء عند أناكسيمانيس. وهي تبقى في مكانها من دون تدخل غريب، لأن الكون، الموجه تناسقياً في كل أجزائه بالنسبة إلى المركز، ليس لديه اتجاهات مطلقة. فلا الأعلى ولا الأسفل، ولا اليمين ولا اليسار لها وجود بحدّ ذاتها، وإنما فقط بالنسبة إلى المركز. ومن وجهة نظر المركز، ليس هذان الأعلى والأسفل

متناسقين فحسب، بل هما قابلان للانعكاس[5]. وليس هناك أي فرق بين الواحد والآخر ولا بين اليمين واليسار. فكل نقاط الكرة السماوية، بالنسبة إلى المركز، متشابهة (homoioi) تماماً. ويوضح أرسطو أن هذا الـ ὁμοιότηϚ المرتبط بالوضع المركزي للأرض (τὸ ἐπὶ τοῦ μέσου ἱδρυμένον καὶ ὁμοίωϚ τὰ ἔσχατα) هو الذي أبقاها، بحسب أناكسيماندريس، بالضرورة ثابتة(ἔσχατα ἔχον)[6]. ويختصر هيبوليتوس (Hypolite)، في الجزء I من Réfutation des hérétiques في النص الذي يخص به أناكسيماندريس، عقيدة الميليتي بهذه الكلمات: الأرض كوكب غير محكوم بشيء، وثابت على المسافة نفسها من كل النقاط (Τὴν δὲ γῆν εἶναι μετέωρον ὑπὸ μηδενὸϚ κρατουμένην، μένουσαν δὲ διὰ τὴν ὁμοίαν πάντων ἀπόστασιν)[7] ، المقطع الذي ترجمه ش. هـ. كاهن بشكل صحيح، بحسب رأينا، على الوجه الآتي:

"The earth is a loft ،not dominated by anything ،it remains in place because of the similar distance from all points (of the celestial circumference)"[8]

مركزية، وتشابه، وغياب سيطرة، ليست كلمات نلتقيها في كوسمولوجيا أناكسيماندريس فحسب، ولكنها تظهر فيها أيضاً مرتبطة

---

[5] راجع: Platon, Timée, 63 a: "لنفترض أنه يوجد في مركز الكون مادة صلبة في توازن. مثل هذه المادة لا تميل أبداً نحو أي طرف من أطراف العالم، لأنها كلها متشابهة أينما كانت. وأكثر من ذلك إذا ما تنقل أحد في دائرة هذه المادة الصلبة فكلما توقف، ويكون في الطرف المعاكس سيمكنه أن يسمي النقطة نقطة العالم عينها أحياناً منخفضة وأحياناً أخرى مرتفعة."

[6] Aristote, *De Caelo*, 295 b 10-16, Diels, *F.V.S.*, I, p. 88, 1, 5.

[7] Réfutation, I, 6, *F.V.S.*, I, p. 84, 7-8.

[8] Charles H. Kahn, op. cit., p. 76.

بعضها ببعض كما كانت في الفكر الفلسفي. فالتصور الجديد للعالم، في هندسيته، يبدو أنه تكثّف مع الصورة التي كانت تبرزها عن نفسها المدينة، من خلال مفردات سياسية تعبّر عمّا تحتويه المؤسسات المواطنية، بنظر اليونانيين، من مبتكر بالنسبة إلى الدول الخاضعة لسلطة من نمط ملكي.

مع ذلك هناك صعوبة ماثلة. هل يجب نسبة عبارة، غير محكومة بشيء، κρατουμένην μηδενὸς ὑπὸ واقعياً إلى أناكسيماندريس؟ أليس حريّاً بنا حصر نسبتها بهيبوليتوس؟ لقد استبعد ش. هـ. كاهن الاعتراض مسبقاً؛ فأصالة العبارة بنظره مؤكدة بالأهمية الاستثنائية التي يرتديها مفهوما cratos وcratein في أقدم فكر كوسمولوجي[9]. لا شك في أن الإجابة لم تبدُ كافية: أُعيد طرح الاعتراض وبشكل أشد صرامة[10]. فقد لُفت إلى أن فعل cratein كان قد اكتسب في بداية التاريخ الميلادي المعنى المألوف، "حجز، سند". إذاً، فبحسب عبارة هيبوليتوس، لا دور لعبارة "ليست تحت سيطرة شيء" (ὑπὸ μηδενὸς κρατουμένην) سوى تحديد معنى (μετέωρον) بشكل طبيعي جداً، دونما إرجاع على مفهوم السلطة (κράτος)، كسلطة سيطرة. ويبدو أن الحجة قوية لدرجة أنه أصبح من الضروري

[9] المصدر نفسه، p. 80 et 130.

[10] Jan Janda, *Eirene*, vol. V, p. 205.

إعادة كامل الملف. ولكن قبل ذلك، هناك بعض الملاحظات الأولية التي يمكن أن تكون مفيدة.

إن لـ Κρατεῖν معنى أساسياً "ظهرَ قوياً، سيطر، تغلّب على". إنما، منذ قبل العصر الاستهلاني، احتمل فوارق صغيرة مختلفة بحسب السياقات. ففي المعجم القانوني بشكل خاص يعني "كان سيداً على، كان له حق على"، ويعني أيضاً" احتفظ في يديه، حجز" (راجع Contre Lacrites 24،Démosthème)؛ وفي المعجم الطبي، غالباً ما يكون له، مثل ἐπικρατεῖν معنى "استوعب، هضم". لذلك نجد في XIV،L'Ancienne Médecine ، الضار محدداً كالشيء الذي لا يمكن للطبيعة البشرية استيعابه (κρατέειν)؛ وفي III، يوضح أنه إذا كان البشر الأولون يسلقون ويشوون الأطعمة، فذلك أنهم لا يستطيعون هضمها (ἐπικρατέειν)؛ وفي IV يصار إلى التساؤل عمّا يجب أن يأكله ويشربه الإنسان لكي يتمكن من هضمه على أفضل وجه (ὅ τι ἐσθίων τε καὶ πίνων ἐπικρατήσει τε αὐτοῦ μάλιστα). ولكن في الحقوق، كما في الطب، سواء أتعلق الأمر بمعنى "حجز" أم "استوعب"، فالإرجاع إلى السلطة (cratos)، سلطة السيطرة، المرتبطة بمفاهيم القوة (ἰσχύϚ)، والقدرة (δύναμιϚ)، هو دائماً واضح تماماً. وفي المعجم القانوني، فإن κρατεῖν تعني أن تكون اليد الطولى على شخص أو على بعض الشيء، أي إمكانية التصرف بحق أو بأبسط الأمور السيطرة الفعلية. وفي المعجم الطبي، إذا أخذت κρατεῖν معنى

الاستيعاب أو الهضم، فذلك لأن الصفات المختلفة التي للعناصر (ناشف ورطب، حار وبارد، حلو ومر)، مأخذوة بمعنى قدرات (δυναμειϚ) قوية إلى حدّ ما. ولاستيعابها، أي السيطرة عليها بالمعنى الصحيح على الجسم أن يكون أشدّ بأساً وأكثر قدرة من هذه الصفات. ونقرأ في L'Ancienne Médecine، أن ما اعتبره الأطباء ضاراً "هو قوة كل صفة، الشيء القوي بالنسبة إلى الطبيعة البشرية، لدرجة لا يمكنها استيعابه (τὸ ἰσχυρὸν ἑκαστου καὶ τὸ κρέσσον τῆϚ φύσιοϚ τῆϚ ἀνθρωπείηϚ، οὗ μὴ ἠδύνατο κρατέειν)[11]. لذلك يعطى المرضى والضعفاء أطعمة خفيفة أو مخففة (ἀσθενέστεροι) بإضعاف قوتها (τὸ ἰσχυρόν) بالطبخ أو بمزيج من الماء، لكي يتمكنوا من هضمها[12]. فالطبيب بالنسبة إلى المريض، مثل الجسم بالنسبة إلى العناصر: لا يمكن لرجل الفن التأثير في السوء إلا بمقدار ما يتصرف بآلة أكثر قدرة وأكثر قوة: "في الحالات التي يمكن فيها السيطرة (ἐπικρατεῖν)، بفضل آلات، طبيعية أو اصطناعية، يمكننا أن نكون مبدعين، أمّا في الحالات الأخرى فلا. فعندما يكون المرء يعاني من مرض أقوى من آلات الطب، فلا يجب الأمل بإمكانية السيطرة عليه من قبل الطب (ὅταν οὖν τι πάθῃ ὤνθρωποϚ κακὸν ὃ κρέσσον ἐστὶ τῶν ἐν ἰητρικῇ، ὀργάνων οὐδὲ προδοκᾶσθαι τοῦτό που δεῖ ὑπὸ ἰητρικῆϚ κραθῆναι ἄν)[13].

---

[11] L'Ancienne Médecine, XIV.

[12] المصدر نفسه، V.

[13] De l'Art, vol. VIII, p. 14 sq.

إنّ ما هو حقيقي بالنسبة إلى الفن الطبي يسري على كل التقنيات البشرية. فالتغلب والسيطرة على قوة أو قدرة يجب معارضتهما مع قوة ثانية أو قدرة ثانية. كذلك يحدد أرسطو براعة السفسطائيين وأدوات المهندس كأسلحة تمكّن الأصغر والأضعف من السيطرة (κρατεῖν)، على الأكبر والأقوى[14]. وحتى في معجم مثل فيلون البيزنطي (Philon de Byzance)، حيث أخذ فعل κρατεῖν معنى ضغط على آلة لتحريكها، وفعل κρατῖεῖσθαι، إذا كان الأمر يتعلق بقطعة الآلة، بمعنى أن تكون مدارة بواسطة أخرى (نقول بالفرنسية commandée "مُقادة"). فالقيمة الديناميكية لـ السلطة (cratos) كقوة عليا ليست بالتأكيد غائبة.

إنه هذا التصور الدينامي لكون تعتبر فيه الوقائع الفيزيائية قدرات والعلاقات المتبادلة مواجهات قوة[15]، هو الذي يشرح، من دون شك، أنه سبق لكلمة κραταίπεδον عند هوميروس Odysée XXIII)، (46 ودلت على أرض ثابتة، صامدة، أي قادرة على "إسناد" الأشياء والكائنات كي لا تغور فيها[16]. فالجسم الذي يسقط هو قوة فعل. وهكذا

[14] Rhétorique, vol. II, p. 1402 a ; Mechanica, 847 a, 22.

[15] راجع أيضاً: Aristote, Gen. cor., 331 a 28-35 et 331 b 1-12; Platon, Timée, 56 e-57 c.

[16] هل علينا أن نذكر أيضاً الـ κρατευταί (Iliade, IX, 214)، الأثفيات المخصصة لإسناد الأسياخ؟ لقد ربطت الكلمة بـ κρατέω، وكذلك بـ κράδη. حول

يقول لنا هوميروس، إنه كلما كان سيسيف، وهو يدحرج صخرته نحو رأس الأكمة، يوشك على بلوغ القمة (τότ᾽ ἀποστέψασκε κρταιίϚ) "حتى تأتي قوة وتعيد هبوطها". وإنَّ إمكانية حجز الهبوط وتحمل الثقل تتطلب قوة معادلة أو أكبر. وهذه السلطة الحاملة تملكها طبعاً الأرض (Gaia). إنها المغذية من دون شك، ولكنها أيضاً الإلهة (ἠΰθέμεθλοϚ)، ذات القواعد الثابتة (Hymne homérique à la Terre، I) ، والقدرة الكونية التي، بصفتها أساساً لا يتزعزع أبداً بالنسبة إلى كل (الآلهة) (πάτων ἕδοϚ ἀσφαλὲϚ αἰεί)، تتعارض مع أصول عالم الخواء (XάOς)، الفتحة الفاغرة، الفراغ بلا نهاية، من دون اتجاه، مسافة هبوط غير محددة حيث لا شيء على الإطلاق يوقف شرود الجسم الهاب[17].

من أين تستمد **أرض** (Gaia) سلطة الدعم والثبات هذه؟ ولماذا هي الركن الذي يمكن للبشر أن يسيروا عليه من دون قلق، حتى ولو

κραταίπεδοϚ، الأرض الثابتة، المتعارضة مع الميكيني σαρaπυδοϚ (الرخوة غير الثابتة، بالتكلم عن صفة الأرض) مثل σαρaπυδοϚ التي تصف الحيوان الذي مشيته ثابتة، وتتعارض مع σαράπουϚ الذي قوائمه غير ثابتة ومشيته متأرجحة، راجع L. Deroy و M. Gerard، في Le cadastre mycénien de pylos, Rome, 1965, pp. 75-76.

[17] Hésiode, *Théogonie*, p. 117. حول (Chaos)، هوّة من دون سافلة، ومن دون اتجاه، راجع الهوّة الكبرى (μέγα χάσμα) في الأبيات من *Théogonie* ص 740-743.

اهتزت الأرض أحياناً تحت أقدامهم؟ إن الإجابات التي تعطيها الميثة عن هذا السؤال، من دون أن تطرحه أبداً بصورة واضحة، هي عديدة. ولا يمكننا عرضها هنا، لأنها تحرك كل المفهومَ الميثي للتنظيم التدريجي للعالم. ولنذكر بعض النقاط فقط. **أرض** هي الثبات، مثلما هي الأم الكونية التي منها يتحدّر كل شيء، من "السماء" و"الموج" والجبال، حتى الآلهة والبشر. فعندما ظهرت **أرض** (Hésiode ، *Théogonie*،(114 ، كتتمة مباشرة للخواء، كان قد أُنشئ مسبقاً نوع من القاعدة، من الأساس، في العالم غير المنظم؛ ويكون الفضاء قد وجد بداية التوجه. لكن **أرض** ليست الأولى، لقد سبقها **خواء** (Chaos)، كواقع غريب عنها، القدرة الوحيدة التي لن تتحد **أرض** معها بأي شكل من الأشكال، ما يعني أنه حتى في نهاية هذه السلسلة من الخلوقات والصراعات الآلهية التي ستؤدي إلى توطيد النظام، لن يتوقف الخواء عن تشكيل تهديد دائم الخلفية، قد يُجهز على كل ما يتضمنه هذا الكون من ثابت ومنظّم، إذا لم يحدد حكم زيوس نهائياً، بمقتضى سلطة عليا، لكل قدرة مكانها وامتيازاتها وسلطاتها[18]. فيمكن للإعصار تيفون (Typhon) ، عندما يضطرب، أن يهزّ ويزعزع الأرض ويخلط الاتجاهات في الزوابع والأعاصير، ويمزج السماء والأرض بظلمة العواصف. وأما الغول الذي روّضه زيوس بقوته وأبعده إلى الترتار**

---

[18] المصدر نفسه؛ ص 885.

** وفق الميثولوجيا، منطقة في الجحيم يدفن فيها المجرمون الكبار.

(Tartare)، فإنه مدفون إلى الأبد تحت كتلة بركان إتنا[19] (Etna). أمّا بالنسبة إلى جذور الأرض، فتبرز من دون شك من فوهة مفتوحة على الترتار ذاته، مملكة **الليل**، هوة مترامية الأطراف وشبيهة بالخواء البدائي، ومثلها تحتوي في داخلها على أصول (πηγαί) وحدود (πείρατα) كل الموجودات[20]. ولكن بناءً على أمر زيوس فقد أغلقت الآن هذه الفوهة. وقد أقفل بوسيذون أبواب البرونز على الجبابرة المقهورين[21]. ولم تعد أي قوة تخريب أو فوضى قادرة على الصعود مجدداً إلى الضوء لتهديد استقرار العالم. بل بالعكس، فإن كل الصور تؤكد الطابع الذي لا يتزعزع للقواعد التي ترسو عليها **أرض** (Gaia). والأبواب مرتكزة على قاعدة من البرونز المتعذر كسره وجدت لهذه الغاية. وهذه العتبة تركن هي ذاتها على جذور تمتد بعيداً إلى ما لا نهاية دون أن تحدها حدود[22].

غير أن هذا المشهد، وإن ترجم بالصور بعض المشاكل التي ستطرحها الفلسفة بلغة التصورات (علاقة اللاكائن بالكائن، اللامحدود

---

19 Hésiode, *Théogonie*, 868 sq.; Phérécyde de Syros in Origéne,c. Celse, Pindare, Pyth.I, 36-55; Eschyle,Prométhée VI, 42,F.V.S.pp.49,23-26; enchainé, 364 sq ; Valerius Flaccus, Argon, IV,515 sq.

20 Hésiode, Théogonie, 809.

21 المصدر نفسه، ص 730-733.

22 المصدر نفسه، ص 811-813.

بالحدود، غير المتميز بالمحدود)[23]، لم يكن ليتمكن من تلبية العقل الإيجابي عند فيزيائيي ميليتوس (Milet). فبالنسبة إلى هؤلاء، لم تعد القدرات، التي تشكل الكون الذي تفرض لعبتها تنظيمه الراهن، كيانات أولية، ولا صور آلهة تقليديين. والنظام لا ينتج من اتحادات جنسية، أو ولادات مقدسة، ولا ينبثق في نهاية المعارك التي يخوضها الآلهة على السيادة حتى يتربع زيوس على عرش العالم محصّناً بـ **سلطة** (Cratos) و**قوة** (Biè)[24].

كان يجب على الميليتيين، إذاً، في إطار تصورهم "الفيزيائي" للكون، أن يبرّروا هذه القدرة في الثبات التي كانت الأرض تبدو متمتعة بها. إننا نعرف ردّ ثاليث. فبحسب ثاليث، لا تملك الأرض في الواقع مثل هذه السلطة. إنها تمسكها من العنصر الأولي الوحيد الذي منه يأتي وإليه يعود كل شيء، ينبوع الحركة والحياة في الكون. الأرض تطفو على وجه الماء الذي "يحملها" كما يحمل ويحرك كل شيء. يكتب هيبوليتوس: "كل شيء يرتكز على المياه، ومنها تأتي هزات الأرض وأعاصير الهواء وحركات الكواكب، وكل الوقائع تأتي وتجري وفق طبيعة ما هو العلة الأولى للخلق (ἐπιφέρεσθαί τε αὐτῷ τά ἀφ᾽ οὗ καὶ σεισμοὺς καὶ πνευμάτων στροφὰς καὶ ‹πάντα ἄστρων κινήσεις· καὶ τὰ πάντα φέρεσθαί τε καὶ ῥεῖν τῇ τοῦ

---

[23] راجع: Gregory Vlastos, Gnomon, vol. 27, (1955), p. 74 sq; Hermann Frankel, *Dichtung und phhilosophie des fruher Griechentums*, pp.139-151.

[24] Hésiode, *Théogonie*, 383 et 403.

πρώτου ἀρχηγοῦ τῆϛ γενέσεωϛ αὐτῷ φύσει συμφερόμενα)[25].
الماء، الذي هو على السواء أصل ونهاية كل ما يأتي إلى الوجود، هو بالمعنى الصحيح الآلهي، (θεῖον)، آلهي حاضر في كل جزء من ذلك الحي الكبير الذي هو الكون، منظم كل التحولات، دون أن يتأثر هو ذاته بها، ومن دون أن ينقطع أبداً عن الوجود وإن يكون ما هو فيه. الماء الذي ينتج ويحكم ويغمر كلية الكائن، يجمع بذاته نمطي السلطة اللذين تميزهما الميثة، طالما كانت تعطي الكيانات الأولية (οἱ πρῶτοι) مثل أرض (Gaia)، ليل (Nux)، محيط (Okeanos)، قدرة إيلاد مختلف الكائنات، ولكنها كانت تحتفظ "لآت متأخر"، مثل زيوس، بسلطة (cratos) وملك (basileia)[26]. ولكن بالنسبة إلى الفيزيائيين لا يمكن للعالم أن ينبثق هكذا بمرسوم أو بقرار من إله فرد، وإن كان سيداً. فالشريعة الكبرى التي تنظم الكون والنابعة من الطبيعة، يجب أن تكون حاضرة منذ الأصل في العنصر الأولي الذي انبثق منه العالم شيئاً فشيئاً بالتمايز. هكذا يكون قد ألغي التعارض القائم من قبل الميثة بين ما هو أول في وجهة نظر زمنية ἐξ ἀρχῆϛ)، πρώτιστον)[27]، وما هو أول من وجهة نظر السلطة[28]، بين المبدأ الذي هو زمنياً في أصل

---

[25] Hippolyte, *Réfutation*, vol. I, 1.

[26] Aristote, *Métaphysique*, 1091, a 33 – b 7.

[27] Hésiode, *Théogonie*, pp. 115-116.

[28] المصدر نفسه، ص 49: زيوس هو أقوى الآلهة والأقوى يحكم (φέρτατοϛ (θεῶν κρατί τε μέγιστοϛ؛ 71,73 : زيوس يحكم ... ويحكم الغالبين Zeus)

العالم والأمير الذي يرئس نظامه الحالي. فالماء عند ثاليث والهواء عند أناكسيمانيس يمارسان، كعنصر إلهي الدور الذي يخصّ به هوميروس فـي الوقـت ذاتـه أوكيـانوس وزيـوس. فهمـا مثـل الأول (γένεσιϚ πανтεσσι)، أصل كل شيء ؛ ومثله أيضاً يغمران الكون الذي يشكلان حدوده (κράτιστοι)، من دون أن يكونا هما بالذات مغمورين، ولا محدودين بشيء[29]. ولكنهما مثل الثاني أيضاً (πείρατα)، الأقدر[30]؛ بهذه السلطة يحكمان الكون بفرضهما على صيرورته شرعية، ضرورتها (ἀνάγκη) نابعة من طبيعتهما. لقد أصبح فعل Περιέχειν "غمَـرَ"[31] (مع القيم الفضائية التي تستتبعها هذه الكلمة)، وفعل (κυβερνᾶν)، "حَكَمَ" (مع أصدائه السياسية)، منذ الآن، المظهرين المتلازمين للسلطة (cratein)، التي تحدد الآلهي، بحسب كسينوفانيس، هكذا: لأنّ هذا الآلهي وقدرة الإله هما المسيطران، لا االمسيطر عليهما، والأقوى من الكل[32] (τοῦτο γὰρ θεὸν καὶ θεοῦ δύναμιν εἶναι، κρατεῖν، ἀλλὰ μὴ κρατεῖσθαι، και πάντων κράτιστον εἶναι)، عبارة للتقريب من

(ἐμβασιλεύει ... κάρτει νικήσαϚ؛ راجع 465; 490; 496; 506; 837; 883; 892; 897.

[29] *Iliade*, vol. XIV, p. 246; XIV, 200 et 301.

[30] *Iliade*, vol. VIII, 17 sq; XV, p. 108; pp. 164-165; vol. XXI, p. 190.

[31] حول قيمة فعل (περιέχειν) الذي يستتبع في ذات الوقت غمر، غذّى، حكم، سيطر، راجع: Eduard Zeller, Rodolfo Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Florence, (1950), I, 2, p. 62, et 4, p. 179.

[32] Xénophane in Aristote, de Melisso, Xenophane, Gorgia, 977 a 27, Bekker, F.V.S. I, p. 117, pp. 27-28.

تلك التي نسبها أرسطو، في Métaphysique، (1074 b 3) إلى التقليد الآتي من الزمن الغابر: الآلهي يحيط بكل الطبيعة (περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν).

لقد كان أناكسيمانيس يعتبر، كما في شهادة أييتيوس (Aëtius)، أن الهواء يحيط (περιέχει) بالكون، مثل نفسنا (ψυχή)، التي هي أيضاً من هواء، تحفظنا (συγκρατεῖ ἡμᾶς)[33]، كذلك، وفق أرسطو، كان أناكسيمانذريس ينسب اللامحدود (apeiron)، الذي يعتبره مثل الآلهي(τὸ θεῖον) ؛ سلطة تحيط بكل شيء وتحكم كل شيء[34] (περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν). ومن وجهة النظر هذه، تكون العبارة التي يعزوها ذيوغينيس لايركا لثاليث: لأنّ الضرورة أقوى من كل شيء تحكم[35] (ἰσχυρότατον ἀνάγκη · κρατεῖ γὰρ πάντων) واضحة إذا ما قارنا بينها وبين العقيدة البيثاغورية المنقولة بواسطة أييتيوس، والتي بموجبها تحيط الضرورة بالكون(36) ('Ανάγκη

33 Aëtius, I, 25, 2.

34 Aristote, *Physique*, 203 b 11, *F.V.S.*, I, pp. 85, 14-19. حول معادلة سيطرة-حكم (κρατεῖν-κβενᾶν) راجع Diogène D'Apollonie, fr. V, Zafiropulo, F.V.S, II, pp 61, 5-6 " يبدو لي أن كل الكون محكوم بالهواء الذي يسيطر على كل شيء. (πάντας παί κυβερνᾶσθναι καί πάντων κρατεῖν). كما نقرأ في le Peri Diaites, I, X, 21 sq: النار الأكثر حرارة والأكثر قدرة. لذلك تتغلب على كل شيء، وكل شيء يسير وفقاً للطبيعة [...]، وهي تسيطر على كل شيء من خلال كل شيء. (τὸ θερμό-τατον καί ἰσχυρότατον πῦρ, ὅπερ πάντων ἐπικρατέεται, διέπον ἅπαντα κατά φύσιν [...] τοῦτο πάντα διά παντός κυβερνᾷ).

35 Diogène Laërce, I. 35, F.V.S., pp. 71, 12-13 .

36 Aëtius, I, 25, 2.

37 Parménide, fr. Vol. VIII, pp. 31-32, F.V.S., I, pp. 237, 10-11.

(περικεῖσθαι τῷ κόσμῳ)، ومن عبارة بارمينيذيس: "الضرورة القادرة تمسك به بروابط حدّ"[37] (κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη πείρατοϚ ἐν δεσμοῖσι ἔχει).

إنّ ما حل مكان الآلهة القديمة الأساسية أو الشخصية في عقيدة الميليتيين، هي عناصر معتبرة كقدرات غير فانية مثلها مثل الآلهة، والتي لها، مثلها، قوة كبيرة نوعاً ما، ومجالات عمل واسعة إلى حد ما. وهذه القدرات ليست مجردة يمكن تصورها بشكل مستقل عن "الأمكنة" التي تحتلّها، في منطقة اقتدارها. وكل قدرة تمارس في مجال محدد بدقة، كما عند هوميروس لمختلف الآلهة نصيبها (moira)، حصتها من الكون الذي تحكمه[38]. وهذه الحدود الفضائية تحدد النطاق الذي يتحرك في داخله كل نمط سلطة.عندئذ تبدو القدرة "محكومة" بما يمتدّ إلى خارجها، ويحيط بها، ويغمرها، أي يثبت حدودها، (peirata). وإن ما "يسيطر على كل شيء"، لا يصح له أن يكون محدوداً بشيء، ولكن بالعكس، عليه أن يغمر كل شيء. ولقد كتب أرسطو بخصوص أناكسيمانذريس: "لا يوجد بداية للامحدود لأنها ستكون حدّه... لذلك ليس له بداية، ولكنّه بداية لباقي الأشياء؛ إنّه يغمر ويحكم كل شيء"[39] (τοῦ δὲ ἀπείρου οὐκ ἔστιν ἀρχή· εἴη γὰρ ἄν αὐτοῦ πέραϚ). وميليسوس الساموسي (Melissos de Samos) لا يحلل بشكل مغاير

---

38 راجع، *Iliade*,vol. XV, 189 sq.

39 Aristote , *Physique*, 203 b 7 et sq.

عندما يحدد الطبيعة أو الكائن: لن يكون للكائن لا بداية (archè) ولا نهاية (telos): "لا شيء من الذي له بداية ونهاية أبدي وغير محدد[40] (ἀρχήν τε καὶ τέλοϹ ἔχον οὐδὲν οὔτε ἀίδιον οὔτε ἄπειρόν ἐστιν)"، والكائن لا يمكن له أن يكون إلا واحداً: "ولو لم يكن واحداً لكان له حدّه في شيء آخر[41] (εἰ μὴ ἓν εἴη، περανεῖ πρὸϹ ἄλλο)". والكائن هو من أشد الموجود: "ليس أشد من الكائن الحقيقي[42] (τοῦ γάρ ἐόντοϹ ἀληθινοῦ κρεῖσσον οὐδέν)".

ولعل أوضح ما تظهر فيه هذه الطريقة في التفكير هو عند أناكساغوراس (Anaxagore) الذي لا يفصل بين السلطة (cratos) التي يتمتع بها العنصر والامتداد الذي يشغله. فأناكساغوراس يحدد الفكر (Nous) بسمتين: ليس له حدود، وهو يفلت من السيطرة؛ إنه اللامحدود (apeiron)؛ إنه السيد المطلق (autocrats) إنه الشيء النقي الوحيد (καθαρόϹ) في هذا الخليط الكوني الذي يشكله العالم؛ إنه لا يختلط مطلقاً بأي شيء ويبقى وحده ذاته بذاته: νοῦϹ δέ ἐστιν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲϹ καὶ μέμεικται οὐδενὶ χρήματι ἀλλὰ

[40] Melissos, IV, in Simplicius, *Physique*, 110, 2.

[41] المصدر نفسه، in Simplicius, Physique, 110, 5 ؛ راجع Melissos VI : إذا كان الكائن هو اللامحدود (apeiron) فيجب أن يكون واحداً. لأنه إذا كانا اثنين، لا يمكنهما أن يكونا غير محدودين، بل يكون لهما حدود، الواحد بالنسبة إلى الآخر.

[42] Melissos, VIII, in Simplicius, de Caelo, 558, 19, 5.

μόνοϹ αὐτὸϹ ἑωυτοῦ ἑωυτοῦ ἐστιν[43]. وبالفعل، يضيف سيمبليكيوس (Simplicius) أن الأشياء المخلوطة بالفكر (Nous) (أي الأشياء التي تحدّه من الداخل إن لم يكن "نقيّاً"، مثلما تحده من الخارج، إن لم يكن لامحدوداً (apeiron)، الأشياء التي لديها قابلية غمره") لكانت منعته من السيطرة على كل شيء، كما يمكنه أن يفعل بذاته في ما لو كان وحده (καὶ ἂν ἐκώλυεν αὐτὸν τὰ συμμεμειγμένα، ὥστε μηδενὸϹ χρήματοϹ κρατεῖν ὁμοίωϹ καὶ μόνον ἐόντα ἐφ' ἑαυτοῦ). ويتابع سيمبليكيوس: "إنه الأحذق (λεπτόταον) (يمكنه إذا الدخول إلى كل مكان وتحديد كل شيء من الداخل) والأنقى (καθαρώτατον)، (لا يمكن لشيء إذاً أن يدخله ليحده داخلياً؛ إنه يشمل كل شيء، πάντωνοῦϹ [...] καὶ ἰσχύει μέγιστον) κρατεῖ)".

وتبعاً لهذا النمط من التفكير، يجب فهم شهادة هيبوليتوس حول أناكسيماندريس. إذاً المشكلة لم تعد تطرح اختياراً بين تفسيرين متمانعين حسب ترجمة: الأرض "المرتكزة" على لا شيء، أو: الأرض "المسيطر عليها "بلا شيء؛ الموضوع هو بالعكس معرفة ما إذا مفهوم

---

[43] In Simplicius, Physique, 164, 24 sq, F.V.S.,II, p. 37, 18 sq ؛ راجع Platon, Cratyle, 413 c: إنّ "فكرة" (Nous) أناكساغوراس، التي لا تختلط بشيء وتأمر كل شيء، غير مسيطر عليها، مستقلة (αὐτοκράτωρ). حول دلالة (هو على ذاته)(αὐτὸϹ ἐπ' ἑωυτοῦ) ، راجع ملاحظات أ. ج. فيستوجيير)- André Jean Festugière) في نشره لـ Hippocrate, L'Ancienne Médecine (Paris: Klincksieck, 1948), 47 sq.

"الارتكاز" يستطيع، بنظر الميليتيين*، مثل مفهوم "الغمر"، الإرجاع إلى فكرة سلطة أعلى أو قوة أكبر، وإذاً، عكسياً، قدرة (dunamis)، لها سلطة (cratein) على قدرة أخرى، ليست بمفهوم "الغامرة" لها أو على الأقل قاعدة "ارتكازها". بالإضافة إلى أن مفهومي الغمر والارتكاز مرتبطان ارتباطاً وثيقاً، لدرجة أن القدرة التي تستند إلى قدرة أخرى تجد نفسها خاضعة لها كما لو كانت تغمرها، وهذا ما نفهمه من نص أرسطو المتعلق باستراحة اللامحدود (apeiron) عند أنكساغوراس: "يقول أناكساغوراس أن اللامحدود يرتكز على ذاته، وذلك أنه موجود بذاته ولا شيء آخر يغمره، (στηρίζειν γὰρ ἀυτὸ αὐτό φησό τὸ ὅτιν ἐν ἀυτῷ· ἄλλο γὰρ οὐδὲν ‹ἄπειρον· τοῦτο δέ περιέχει)"[44]. وباعتبار اللامحدود موجوداً بذاته، فهو لا يغمره شيء. فهو يرتكز على ذاته تماماً كما إنه سيّد مطلق (autocratès).

هذه الملاحظات الأولية تعطي صدقية لتفسيرعبارة "غير خاضع لشيء" (ὑπὸ μηδενὸϹ κρατουμένην) الذي يقترحه ش. هـ. كاهن، والذي يرجع إلى مفهوم السلطة (cratos)، سلطة السيطرة. ولكن ألا يمكننا دفع البرهنة أبعد من ذلك وإظهار استعمال السلطة (cratos وcratein) عند هيبوليتوس، ومعنى العبارة ذاته كما يظهر من المقارنة

---

* راجع الثبت التعريفي

44 Aristote, *Physique*, 205 b.

مـع بـاقي الشهادات التـي بحوزتنـا حـول المشكلة نفسها، يجعـلان ذلـك التفسير مؤكداً عملياً؟

في الجزء الأول من Réfutation، لم يستعمل هيبوليتوس فعل "حكم"(κρατεῖ) إلا مرتين: الأولى في المقطع المناقش في I،6 ؛ والثانية في I،8 : بحسب أناكساغوراس، الشمس والقمر ينفذان ارتدادات لأن الهواء يدفعهما(ἀπωθουμενουϚ ὑπὸ τοῦ ἀέροϚ) . غير أن القمر يدور غالباً لأنه لا يستطيع السيطرة على البرد، (διά τὸ μὴ δύνασθαι κρατεῖν τοῦ ψυχροῦ)". إن استعمال فعل "حكم" هنا متطابق كلياً مع تداوله في الأدب الكوسمولوجي والطبي. فالملاحظ أن ديالز – كرانز (Diels – Kranz) صلّح نص هيبوليتوس فيI، 9 ، بإدخاله إليه عبارة "الهواء يسيطر على كل شيء" (τὸν δ' ἀέρα κρατεῖν τοῦ παντόϚ)[45]، وهي إضافة تستند إلى نص متطابق لذيوغينيس لايركا* II،17 ، حيث إن لـ "حكم" معنى "سيطر". وستسنح لنا الفرصة للعودة إلى ذلك المقطع الذي يتعلق مباشرة بتفسير الجملة: الأرض سابحة في الفضاء لا يسيطر عليها شيء (τὴν δὲ γῆν εἶναι μετέωρον ὑπὸ μηδενὸϚ κρατουμένην) حتى ولو لم يقبل بتصليح ديلز – كرانز. وفي الجزء التالي، الجزء IV، يستعمل هيبوليتوس أيضاً كلمة "سلطة" (cratos) في سياق فلكي. فبحسب الفلكيين، "لقد أعطى

---

[45] F.V.S., vol. II, pp. 46, 1, 10-11.

* كاتب يوناني من القرن الثالث قبل الميلاد.

الخالق السيطرة للدورة الذاتية والمشابهة" (κράτοϹ ἔδωκεν ὁ δημιουργήσαϹ τῇ ταὐτοῦ καὶ ὁμοίου περιφορᾷ). وعندئذ يتابع هيبوليتس: "يقولون إن سلطة السيطرة هذه (κράτοϹ)، أعطيت للدورة الذاتية، ليس لأنها تشمل الأخرى فحسب، أي الكواكب، بل لأنها تملك سلطة، أي قدرة (dunamis) لدرجة أنها تجعل كل ما هو متعارض معها يدور سوية معها، جاذبة بقوتها (τῇ οἰκείᾳ ἰσχύϊ)، الكواكب من المغيب إلى المشرق، مثلما من المشرق إلى المغيب"[46].

علينا الملاحظة، إذاً، أن هيبوليتس، في الجزعين اللذين بقيا لنا، واللذين يقدمان إلينا، كمدخل لدحض الهرطقات، عرضاً تاريخياً للعقائد الفلسفية، يعطي عادة للسلطة (cratos و cratein) القيم التي كانت لهما في الكتابات الكوسمولوجية والفلكية التي يرجع إليها.

لنتناول الآن المقطع موضوع الخلاف ونموضعه في سياقه. فقد رأينا كيف قدم هيبوليتوس عقيدة ثاليث: كل شيء ناتج عن الماء بتجمّعه وتوزعه؛ وكل شيء محمول من الماء الذي منه تأتي الهزات الأرضية. وقد عبّر أرسطو عن الفكرة نفسها، ولكن بوضوح أكثر، قائلاً أنه، بحسب ثاليث، الأرض تشقّها المياه (ἐφ' ὕδατοϹ κεῖσθαι [τὴν γῆν]) أو أيضاً: لأنها سابحة كخشبة (διὰ τὸ πλωτὴνεἶναι)،

---

[46] Hippolyte, Réfutation, vol. IV, p. 8.

(μένουσαν ὥσπερ ξύλον)؛ وبحسب سانبليكيوس، الأرض محمولة من الماء كخشبة (ἐφ' ὕδατς ὀχεῖσθαι τὴν γῆν ὥσπερ ξύλον)[47].

إن وجهة نظر أناكسيمانيس، الذي بالنسبة إليه الهواء (غير المحدود والذي يغمر كل الكون) حلَّ محل الماء كعنصر أول، يوردها هيبوليتوس بالطريقة الآتية: "الأرض محمولة بالهواء، وهكذا بالنسبة إلى الشمس وإلى القمر وباقي الكواكب؛ لأن كل كائنات النار يحملها الهواء بسبب عرضها (τὴν δὲ γῆ πλατεῖαν εἶναι ἐπ' ἀέρος ὀχουμένην، ὁμοίως δὲ καὶ ἥλιον καὶ σελήνην καὶ τὰ ἄλλα ἄστρα· πάντα γὰρ πύρινα ὄντα ἐποχεῖσθαι τῷ ἀέρι διὰ πλάτος)"[48].

إن الهواء يسند كل ما هو موجود وما هو مولود عبره (خاصة الأرض) ويحمله، كما عند ثاليث على الماء الأولي، الذي تحدرت منه الأرض، يستمر في إسناد الأرض بتقديمه إليها مرتكزاً الذي من دونه لسقطت لعدم إمكانية ارتكازها على ذاتها. ولكن هذا المرتكز هو في الوقت ذاته حدّ، (péras)، تحتاجه الأرض لأنها ليست غير محدودة، (apeiron). ولا يمكن للأرض، وهي في هذه الوضعية محدودة بغيرها الذي ترتكز عليه ويغمرها على السواء (في المكان والزمان)، أن تكون سيّدة مطلقة (autocratès)، مثل فكر (Nous) أناكساغوراس.

---

[47] F.V.S., I, pp. 77, 38; 78, 2.

[48] *Réfutation*, I, 7, F.V.S., I, pp. 92, 11-13.

هناك نص آخر لهيبوليتوس، ينبغي بالطبع تقريبه من السابق، يوضح بشكل قاطع العبارة التي استعملها هذا الكاتب بخصوص أناكسيمانذريس. ففي I، 8 يكتب هيبوليتوس في موضوع أناكساغوراس: الأرض مسطحة الشكل وهي تبقى ثابتة لأنها كبيرة جدّاً والفراغ غير موجود، ولأنّ الهواء قوي جدّاً يمكن أن يحملها وهي مستندة إليه (Τὴν δὲ γῆν τῷ σχήματι πλατεῖαν εἶναι καὶ μένειν μετέωρον διὰ τὸ μέγεθοϹ καὶ διὰ τὸ μὴ εἶναι κενὸν καὶ διὰ τὸ τὸν ἀέρα ἰσχυρότατον ὄντα φέρειν ἐποχουμένην τὴν γῆν)[49].

وعند أناكساغوراس، كما عند أناكسيمانيس، إن الأرض مسطحة؛ وتبقى جامدة ومحمولة من الهواء. ولكن التفسير أكثر تفصيلاً. فإلى جانب سطحيتها، يذكر هيبوليتيس هذه المرة، قامة الأرض وغياب الفراغ (أي وجود الهواء في كل مكان) وخاصة واقع أن الهواء، بفعل قوته الكبيرة جداً، يستطيع حمل الأرض التي ترتكز عليه.

إن توازي العبارات ليس أقل دهشة مع المقطع المختلف عليه والعائد لأناكسيمانذريس. وفي الحالتين يستعمل هيبوليتيس العبارات المتشابهة: الأرض سابحة في الفضاء [...]، وثابتة لأنّ... ؛الأرض مسطّحة وسابحة في الفضاء ثابتة لأنّ... (τὴν γῆν εἶναι μετέωρον μένουσαν δὲ διὰ...; τὴν γῆν πλατεῖαν εἶναι καὶ μένειν ،[...] μετέωρον διὰ...) ومن أين يأتي هذا الجمود من جهة (μένουσαν)،

[49] *Réfutation*, I, 8, F.V.S., II, pp. 16, 9-11.

(μένειν وهذه الوضعية "في الهواء" من جهة أخرى (μετέωρον)؟ يعزو أناكساغوراس ذلك، في ما يختص بالأرض ذاتها، إلى سطحيتها وقامتها. ولكن هذه الحجج ليست حججاً رئيسة. فالسبب الرئيس هو الهواء الذي بقوته الأكبر، يمكنه حمل الأرض؛ والسطحية والقامة يؤمنان للهواء فقط سيطرة أفضل. أمّا عند أناكسيمانذريس، فبالعكس، فلا علاقة لا للشكل ولا للقامة بالموضوع. تبقى الأرض في الوضع الذي هي فيه لسبب وحيد وكافٍ: موقعها المركزي على مسافة متساوية من الكل. إنه التفسير الوحيد الذي يصبح بعده من غير المجدي الإرجاع إلى مرتكز يمسك بالأرض السابحة في الفضاء (μετέωρον)، لتمتّعه بقوة أكبر، أي إنه يثبتها معلقة في مكانها بفضل سلطة، "قدرة"، قد تفرض نفسها بشكل ما من الخارج على الأرض. إنه مفهوم السلطة هذا، القدرة العليا (راجع ἰσχυρότατον) الذي يبرّر استخدام عبارة "المسيطَر عليها" (cratouménè)، حتى ولو كان مظهر هذه السلطة المركز عليه في السياق هو مظهر قوة قابلة لتحمل الأرض مقطورة (φέρειν ἐποχουμένην τὴν γῆν).

لندع هيبوليتوس الآن، لنرى كيف يعبّر سابقو سقراط وأدب القرن الخامس عن مشكلة علاقات الأرض مع الهواء المحيط بها. فبحسب ديوجينيس لاييركا، يعتقد أرخيلاوس أن الماء، بارتخائه تحت تأثير الحماوة، وبتكثّفه نحو الأسفل تحت تأثير النار، أنتج الأرض، وبسيلانه من كل جهة في المحيط كان الهواء. من هنا أنّ الأرض

مسيطر عليها من الهواء (ὑπὸ τοῦ ἀέροϚ κρατεῖται) ومن جهته فالهواء محمول بحركة دائرية من النار (ὑπὸ τῆϚ τοῦ πυρὸϚ περιφορᾶϚ κραεῖται)، ويسيطر الهواء على الأرض، ويسيطر على الهواء طوق النار[50]. وفعل (cratein) هنا بمعنى "احتوى" مثله مثل "سند"، ولكن الفكرة الجوهرية تبقى دائماً فكرة "مسك، سيطر". ويمكن فعلاً مقارنة العبارة "محمول بدائرة من نار" (ὑπὸ τῆϚ τοῦ πυρὸϚ πυρὸϚ περιφορᾶϚ κρατεῖται)، مع نص هيبوليتوس حيث السلطة مسلمة حقيقية في الكون لدائرة (périphora) "الذات".

وسيكتب ذيوغينيس الأبولونياني، معيداً في نهاية القرن الخامس نظرة أناكسيمانذريس حول الهواء، العنصر الأول، غير المحدود، المنتج للكون بالتكثّف (برد، جمود) وبالتخفّف (حرّ، حركة): "إن كل شيء محكوم بهذا الهواء وهو يسيطر على كل شيء" (ὑπὸ τούτου πάνταϚ καὶ κυβερνᾶσθαι καὶ πάντων κρατεῖν)[51]؛ ويضيف: "لأنه هو الذي اعتبره إلهاً، يمتد في كل مكان، يأمر كل شيء وموجود في كل شيء". هذا الهواء الآلهي "الكبير، القوي، الخالد وواسع المعرفة"[52]، يفرض قياسه على كل شيء (πάντων μέτρα ἔχει)[53]، وخاصة على الأرض، وبحسب ذيوغينيس لاييركا، كان

---

[50] Diogène Laërce, II, 16, 17, F.V.S., II, pp. 45, 10-11.
[51] Fr. V, F.V.S., II, pp. 61, 5-7.
[52] Fr. VIII, F.V.S., II, pp. 66, 4-5.
[53] Fr. III, F.V.S., II, pp. 60, 13.

ذيــوغينيس الأبولونيــاني يقــول بــأن الأرض الكرويــة مــستندة بثبــات (τὴ συστασιν ἠρεισμένην)، إلى مركز، بعد أن اهتزت وضعيتها (εἰληφυῖαν، بحسب طوق الحرّ والتجمّد بالبرد (يعني، في الحاصل، الهواء)[54]. وفي الواقع، هناك شهادة أخرى تؤكّد لنا أن الأرض، بالنسبة إلى الأبولونياني، هي حقاً "محمولة" من الهواء (ὑπὸ ἀέροϹ φέροσθαι τὴν γῆν)[55].

نجد صدىً لهذه العقائد في النصوص الأدبية التي، كونها غير تقنية، تفيدنا بشكل أفضل من غيرها حول الإقحامات التي يمكن لمعجم الفلاسفة أن يقحم بها الجمهور العريض. ففي Les Nuées، يذكر أريستوفانيس، في معرض السخرية، نظريات، مثل نظريات ذيوغينيس، وأبعد منها نظريات أناكسيمانيس: "أيها الملك السيد، الهواء اللامتناهي، الذي يمسك بالأرض معلقة في الهواء" (Ὦ δέσποτ' ἄναξ ἀμέτρητ' Ἀήρ، ὅϹ ἔχειϹ τὴν γῆν μετέωρον)[56]. ويأخذ هنا فعل (échein) معنى فعل (cratein) المعبّر عن "ملكية" الآلهة للأرض مثلما في القول إن زيوس يملك (échei) الأولمبوس. وتعني Ἔχειν τὴν γῆν μετέωρον بوضوح "الإمساك بالأرض معلقة"، ولكن مثلما يمكن لقدرة أن تفعله في حال الابتهال إليها بصفتها سيّدة مطلقة (δέσποτ' ἄναξ).

---

[54] Diogène Laërce, IX, 57, F.V.S. II, pp. 52, 6.
[55] Schol. In Basil. Marc. 58, F.V.S., II, pp. 54, 9.
[56] Nuées, 264.

وتتوجه هيكوبا (Hécube) في *Les Troyennes*، إلى الآلهة بصلاة يضلّل مظهرها غير الاعتيادي مينيلاوس الذي قلما هزم في النقاشات الفلسفية:

> Ὦ γῆϛ ὄχημα κἀπὶ γῆϛ ἔχων ἕδραν،
> ὅστιϛ πτ' εἶ σύ، δυστόπαστοϛ εἰδέναι،
> Ζεύϛ، εἴτ' 'Ανάγκη φύσεοϛ εἴτε νοῦϛ βροτῶν،
> προσηυξάμην σε[57]

بِمَ تكمن هذه الإلهة الغامضة التي يمكن تسميتها زيوس أو ضرورة (Anankè)، أو فكر (Nous)؟ سيدة الكون، إنها قدرة الهواء بالذات التي تستخدم، في الوقت نفسه، مرتكزاً للأرض (Gê) وتتركز عليها، أي تسندها وتغمرها من جميع الجهات وتسيطر عليها.

وإذا ما انتقلنا من الأعمال المسرحية إلى الكتابات الطبية، نصل إلى استنتاجات مماثلة. ونقرأ في Péri phusôn أن الأرض كرسي الهواء، والهواء مرتكزٌ للأرض: (ἀλλὰ μὴν χαὶ ἡ γῆ τούτου [ἀέροϛ] βαθρόν، οὗτόϛ τε γῆϛ ὄχημα) . وفي أي فقرة تقع هذه الملاحظة المشابهة لملاحظة إفريبيذيس؟ إنها في المقطع المخصص لبرهنة أن الهواء هو أصل كل شيء وهو يأمر كل شيء، وهو الأكبر

---

[57] Euripide, *Troyennes*, p. 884 sq.

والأقدر من كل الكائنات، رغم أنه غير مرئي، (οὗτοϛ δὲ μέγιστοϛ ἐν τοῖσι πᾶσι τῶν πάντων δυνάστηϛ ἐστίν)[58].

لكن لم يكن كل الفلاسفة، يسلمون بأن يكون الهواء، الساند والغامر للأرض، ممسكاً بها هكذا تحت سلطته. لنفحص، على سبيل الاختبار المعاكس، كيف كانوا يعبّرون عن وجهة نظرهم. بحسب هيبوليتس، يقول كسينوفانيس إن الأرض ليست محدودة وليست مغمورة لا بالهواء ولا بالسماء)"[59] (τὴν δὲ γῆν ἄπειρον εἶναι καὶ μήτεὺπ' ἀέροϛ μήτεὺπ ἀέροϛ μήτε ὑπὸ τοῦ οὐρανοῦ περιέχέχεσθαι)؛ ويوضح مقطع آخر معنى عبارة هيبوليتس، "إنه الحدّ الأعلى من الأرض الذي نراه تحت أقدامنا، في اتصال بالهواء، ولكن الجزء الأسفل يمتد إلى ما لا نهاية"[60] (γαίηϛ μὲν τόδε πεῖραϛ ἄνω παρὰ ποσσὶν ὁρᾶται ἠέρι προσπλάζον، τὸ κάτω δ' ἐϛ ἄπειρον ἱκνεῖται) . فإذا كانت الأرض حقيقة في اتصال بالهواء الذي يشكل هكذا حدّها، فهذا ليس سوى في جزئها الأعلى؛ فنحو الأسفل، ما يبقى غير مرئي ويفسر ثبات الأرض، هو أنها تمتد إلى ما لا نهاية. إذاً هي لست محددة واقعياً بالهواء، الذي لا يحيط بها ولا يغمرها. ولأنها لامحدودة بجذورها، لا تكون الأرض مدينة بثباتها إلا لذاتها. فهي غير مرتبطة بسلطة

---

58 راجع أيضاً استنتاج الفقرة: "كيف إذاً يكون الهواء، في الكل، مليئاً بالقوة، هذا ما قيل للتو" Peri Phusôn, vol. III, pp. 29-31,

59 Hippolyte, *Réfutation* I, 14, F.V.S., I, pp. 122, 36.

60 Fr.B 28, F.V.S., I, pp. 135, 16-17.

الهواء ولا بقوته. فيكون موقف كسينوفانس إذاً متعارضاً مباشرة مع موقف أرخيلاوس الذي يعبّر عنه ذيوغينيس لاييركا بهذه العبارة: الأرض مغمورة بالهواء، أو بدائرة من نار (ἡ μὲν ...γῆ... ὑπὸ τοῦ ἀέροϚ، ὁ δὲ ὑπὸ τῆϚ τοῦ πυρὸϚ περιφορᾶϚ κρατεῖται)[61].

إن هذه المقارنة للنصوص تبرز بشكل أفضل، أصالة وجهة نظر أناكسيمانذريس. فهو، خلافاً لكسينوفانيس، يرفض الاعتقاد الهيسيوذي القديم بأرض تجسد قدرة الثبات لأن جذورها تمتد نحو الأسفل في اللامحدود(es apeiron)، والهواء ينتشر حصرياً فوق الأرض حتى السماء، باتجاه الأعلى المطلق. ويرفض أيضاً فكرة أرض عائمة فوق لامحدودية المياه التي تكون قد برزت منها. وهو يقبل، مثل أناكسيمانيس، أن الأرض ثابتة في وسط الكون. هي إذاً محاطة من كل الاتجاهات، ومغمورة بشيء آخر. ألا يجوز إذاً لأناكسيمانذريس، بعد كل ما قلناه، أن يستنتج أن الأرض "محكومة" من هذا العنصر الآخر الذي يغمرها؟ هنا ينبغي أن نعير انتباهنا للسمات الخاصة لعقيدة هذا الفيلسوف. فبالنسبة إلى أنكسيمانذريس، فإن ما يغمر ويسيطر على كل شيء في العالم، ليس أحد العناصر التي تؤلف الكون، لا النار ولا الماء ولا الهواء[62]. وتجمع كل الشهادات على القول

---

[61] Diogène Laërce, vol. II, p. 17, F.V.S., II, pp. 45, 10.

[62] كما يلفت إليه بحق مايكل ك. ستوكس (Michael C.Stokes)، فإنّ ما يحيط بالأرض عند أناكسيمانذريس، ليس اللامحدود (apeiron) ولكن الهواء؛ والهواء،=

إن أناكسيماندريس لا يقرّ بلامحدودية أيٍّ من العناصر، لأن اللامحدود، بالنسبة إليه، شيء مختلف عن العناصر. إنه لموقف مزعج، اعتبره المعاصرون مفارقاً لدرجة كافية لتجعل أناكسيمانيس غير قادر على تتبّع سلفه حول هذه النقطة، فماذا يمكن أن يكون بالفعل هذا اللامحدود الذي لم يكن شيئاً محدداً غير محدود، لا الأرض، ولا هواء، ولا الماء، دون حدود، ولكن هل يمكن القول، غير المحدود بذاته؟ لقد كانت لأناكسيماندريس أسبابه، التي يطلعنا عليها أرسطو، كي يحافظ على وجهة نظر تقحم في الواقع مفهوماً جديداً كلياً للكون. فبحسب الميليتي، لو كان أحد العناصر يملك هذه اللانهاية التي هي خاصة اللامحدود، لكانت باقي العناصر في النهاية قُهرت ودُمرّت من قبله لأن العناصر تتحدد بتعارضها المتبادل: إنها قوى متصارعة. لذلك يجب أن تكون موجودة دائماً، بعضها بالنسبة إلى بعضها الآخر في علاقة مساواة، متساوين في القدرة[63] (ἰσότηϛ· τῆϛ δυνάμεωϛ)، أي

=مثل عنصر آخر خاص، لا يملك السلطة (cratos) على الكون ولا يسيطر على باقي العناصر. فاللامحدود لا يغمر مباشرة الأرض التي هو ليس على مقربة مباشرة منها. اللامحدود يغمر الكون بشموليته، بصفته الجامعة لكل العناصر:

"[The Unlimited] does not surround the earth in close proximity to it, but surrounds the whole universe and the other universes if there are any. It is outside our cosmos and does not persist as an entity within it [...]. So though the unlimited probably persists after the process of cosmogony is over, it does not do so within the world, and does not surround earth like Air in the cosmology of Anaximenes". Michael C. Stokes,"Hesiodic and Milesian cosmogonies II",Phronesis, VIII, 1962, pp. 30-31.

[63] Aristote, *Meteorologica*, 340 a 16 راجع ؛Charles H. Kahn, o.c., p. 187.

كما كتب أرسطو "يجب أن تتساوى الأضداد دائماً، وأن لا يكون أي منها غير محدود(ἰσάζειν ἀεὶ τἀναντία καὶ μὴ εἶναι ἓν αὐτῶν ἄπειρον)، لأنه في حال تخطت قدرة عنصر ما قدرة عنصر آخر، مثلاً إذا كانت النار محدودة والهواء غير محدود، فمهما كان فائض قدرة النار على الهواء ذي الكمية المتساوية، شرط أن يبقى هذا الفائض قابلاً للعدّ، نفهم رغم كل شيء أنّ اللامتناهي يتخطّى ويدّمر المتناهي"[64]. "لذلك، يضيف أرسطو، يطرح بعضهم (منهم أناكسيماندريس) لامحدوداً آخر غير الماء والهواء، وذلك كي لا يُدَمِّر الذي يكون منهما لامحدوداً باقي العناصر. هناك في الواقع تعارضات، مثلاً الهواء بارد، والماء رطب، والنار حامية؛ فإذا كان أحدها أبيرون (apeiron)، دمّرت الأخرى كلها؛ في الواقع، يقولون، هناك شيء آخر تأتي منه هذه العناصر"[65]. وإذا كان اللامحدود هو هذا الشيء الآخر الذي، بامتلاكه الأرضي، يغمر ويحكم كل شيء، فذلك كي لا يتمكن أي من العناصر احتكار السلطة ويفرض سيطرته على العالم. فالأولية التي يعطيها أناكسماندريس للّلامحدود تهدف إلى ضمان استمرارية نظام مساواتي تتوازن فيه القدرات المتعارضة متبادلة بشكل أنه لو سيطرت إحداها لفترة، ستكون بدورها مسيطراً عليها، ولو تقدمت إحداها وامتدت إلى أبعد من حدودها، ستتراجع بالمقدار ذاته الذي تقدمت به وتخلي المكان لنقيضها. ولا يمثل اللامحدود، كأي

---

64 Aristote, *Physique*, 204 b, pp. 13-19.

65 المصدر نفسه، 204 b, pp. 24-29.

عنصر آخر، واقعاً خاصاً (ἴδιον)، ولكن العمق المشترك لكل الوقائع الـ (κοινόν) الذي هو هواء وماء ونار وتراب معاً من دون أن يكون واحداً منها، إنه يشملها كلها ويجعلها مع بعضها من دون أن يتماهى بأي منها. لذلك، عندما انقاد أرسطو وسيمبليكيوس لتوضيح ما هي بالضبط علاقة اللامحدود بباقي العناصر، حدّداها ليس كشيء آخر غير العناصر فحسب (ἕτερον τούτων τι ἄλλο παρὰ ταῦτα)، بل كوسيط أيضاً بين العناصر[66] (τὸ μεταξὺ τούτων)، τὸ μεταξὺ διὰ τὸ εὐαλλοίωτον). وهذا الوسيط، الذي يجمع العناصر بعضها ببعض، يظهر في إطار فكر معتاد على معارضة فئة العام (κοινόν) مع فئة الخاص (ἴδιον) وتماهي العام (κοινόν) مع الوسط (μέσον) "كوسط" العناصر، مركزها، (τὸ μέσον αὐτῶν)[67]. "لا تتحدر العناصر من أحدها فقط، كما يلاحظ أرسطو، ولا من جسم آخر متميّز عنها، يكون مثل μέσον τι للهواء والماء، أو الهواء والنار، أكثر كثافة في حالة الهواء والنار، وأدق في حالة الماء والهواء"[68]. إن أرسطو يرفض هذه الفرضية للعنصر الذي يمارس دور "الوسط"، ويعبر عن ذلك بكلمات تدل بوضوح أن أبوّة مفهوم كهذا تعود لأناكسيماندريس: سيصبح هذا الوسيط بالفعل هواء أو ناراً، عندما سيضاف إليه ثنائية أضداد؛ "والحال، يلاحظ أرسطو، أن أحد الأضداد هو حرمان، من هنا

---

[66] نجد النصوص مجمعة عند Charles H. Kahn , o.c., p. 36 ومناقشة ص 44 من الكتاب نفسه.

[67] Aristote, *Physique*, 205 a, p. 27.

[68] Aristote, *Gen. Corrupt.*, 332 a, pp. 19-25.

يستنتج أنه لا يمكن للوسيط أبداً أن يوجد وحده كما يزعم البعض عن اللامحدود والغامر" (ὥσπερ φσί τινεϚ τινεον καὶ το περιέχον).

إذاً للامحدود، الغامر، والحاكم، والمسيطر على كل شيء، بحسب أناكسيماندريس، قيمة الوسط (meson)، بحكم وظيفته الوسيطة. وإذا ما أعدنا كلمات نقش تينوس* (Ténos)، فهو يمثل المجموعة (πάντεϚ)، أي الكون في كليته، وليس الفرد (ἕκανστοϚ)، أي خصوصية كل عنصر في طريقة وجوده المحددة، أي كائنه الخاص. وإنّ إضفاء السلطة على اللامحدود، هو أن نجعل هذه السلطة مشتركة (ξυνόν)، أن نضعها في المركز.

لذلك فإن حكم اللامحدود ليس شبيهاً بملكية (monarchia)، كالتي يمارسها زيوس عند هيسيودوس، أو كالماء والهواء عند الفلاسفة الذين يضفون على أحد هذين العنصرين سلطة كل الكون. إن اللامحدود سيد على طريقة قانون مشترك يفرض على كل فرد العدالة (dike) نفسها، في الوقت الذي تعمل فيه كل قدرة، ضمن حدود سيطرتها، على احترام ما سيسمّيه ألكميون (Alcméon) توازن القدرات (isonomia tôn dunameôn)**، ضد كل اغتصاب للقوة، وكل تجاوز للسلطة. بهذا المعنى، إن سحب السلطة من العناصر التي تشكل

* جزيرة يونانية في بحر إيجه.

** اللفظ الفرنسي للعبارة اليونانية ἰσονομία τῶν δυναμεῶν التي تعني حرفياً مساواة القدرات.

الكون لتسليمها للامحدود، هو، في الفكر الكوسمولوجي، تحقيق ثورة مماثلة لثورة ميياندريوس الذي قرر، برفضه أن يسيطر شخص فرد على أشخاص هم متشابهون (homoioi) وضع السلطة في يد العامة، أو، إذا ما تكلمنا بمعجم السياسة اليونانية، وضعها في المركز، معلناً المساواة (isonomia).

إن الدور الذي يوكله أناكسيمانذريس لللامحدود: جعل كون مبنيٍّ على توازن القوى، وتبادل المواقع، ممكناً –، قاد إلى تمثيل الكون وفق مخطط فضائي دائري حيث يشكل المركز، وليس الأعلى والأسفل، نقطة إرجاع. ففي ظل حكم اللامحدود، يصبح من واجب كل العناصر أن ترجع الى النقطة المركزية، وكل القدرات أن تدور حولها. ويمثل هذا المركز، بمركزيته بالذات، النظام المساواتي الذي يرئس مجمل النظام الكوني؛ إنه يعبّر عن نمط توازن يحكّمه ويجسدّه اللامحدود ذاته. إن ما يحدد المركز فعلاً هو توازنه (isorropia)، تشابهه (homoiotès)، مساواته (isotès)، كما إن ما كان يحدد اللامحدود هو طابعه التوسطي بين عناصر مختلفة. إذاً يمكننا القول إن المركز، مثل اللامحدود، يشكل نقطة خاصة من المجال الكوني، (ἴδιον)، أقل ما يشكل العنصر المشترك الذي يحقق الوساطة بين كل النقاط، (κοινόν)، ترجع إليه كل النقاط الخاصة ويعطي للكل قياسها المشترك. والأرض (Gaia)، بصفتها تراب، هي من دون شك عنصر كباقي العناصر. ولكن في ما يتعلق بمكانها في الفضاء، فإنها تشغل

موقعاً متميزاً يجعلها متفردة عن الباقي. وكل شيء في الكون، خارج اللامحدود الذي يبقى غير متحرك وخالداً، هو حركة، تبدّل، تحوّل؛ إن كل شيء يتحرك، يتقدم ويتراجع؛ بينما الأرض تبقى جامدة في مكانها. لماذا؟ لأنه في ظل حكم اللامحدود، أصبح العالم يبدو متمركزاً، والأرض هي التي تشغل بالواقع هذا المركز. إنه من غير المجدي إذاً، إدخال سلطة قادرة على "حكم" الأرض وتثبيتها في موقعها السابح في الفضاء (meteôron). والقول إن الأرض غير محكومة بشيء كما سيكتب أفلاطون: "إذا كانت الأرض في مركز العالم، فهي ليست بحاجة، كي تتجنب السقوط، لا إلى الهواء ولا إلى أي ضغط مشابه، (μηδὲν αὐτη δεῖν μήτε ἀέροϚ πρὸϚ τὸ μὴ πεσεῖν μήτε ἄλληϚ ἀνάγκηϚ μηδεμιᾶϚ τοιαύτηϚ). ولكن ما يكفي لحجزها، (ἀυτὴν ἴσχειν)، هو تشابه (ὁμοιότηϚ) كل اتجاهات العالم فيما بينها وحالة توازن (ἰσορροπία) الأرض ذاتها. لأنه لا مجال لشيء متوازن في مركز مجال متجانس (ἰσόρροπον γὰρ πρᾶγμα ὁμοίου τινὸϚ ἐν μέσω τεθέν)، لا من قريب ولا من بعيد، أن يسقط من أي جهة كانت."[69] والقول إن الأرض ليست محكومة بشيء ὑπὸ μηδενὸς κρατουμένη(ν) يعني إذاً التأكيد، لأنها مركزية ومتوازنة وعلى مسافة واحدة من الكل، أنها ليست بحاجة لا إلى الهواء ولا إلى أي ضغط كان كي تبقى حيث هي. ولا ينبغي ممارسة أي سلطة لتثبيتها في مكانها، طالما أن هذا المكان بالضبط، بوضعه المركزي، هو الذي

---

[69] Platon, *Phédon*, 108 a-109 a.

يضفي عليها، بالإضافة لامتياز البقاء وحيدة بلا حركة في عالم كله حركة، امتياز أن لا تكون محكومة بشيء.

أن يكون هيبوليتوس قد وعى تماماً هذا الطابع الاستثنائي للمركز، الذي يعارضه مع كل باقي نقاط الفضاء، الدائمة الخصوصية والخاضعة، بهذه الصفة، للسلطة، بينما المركز يعني المشترك ويرمز، بالتضامن الوثيق مع اللامحدود، إلى اللامحكوم، السيد المطلق، هذا ما يبدو مؤكداً بوضوح في نص آخر لهيبوليتوس ذاته. يقول هيبوليتس، عارضاً مفاهيم أرخيلاوس: ولأنها في المركز، ليست الأرض، تقريباً، جزءاً من هذا الكل الذي هو العالم (Tὴν μὲν οὖν γῆν [...] κεῖσθαι δ' ἐν μέσῳ οὐδὲν μέροϚ οὖσα ὡϚ εἰπεῖν τοῦ παντόϚ)[70]. إن كل نقطة، كل عنصر من الكون، مهما كان مكانه وقدرته، هو بالضرورة محدود وخاص. وحده اللامحدود، الذي لا يحدّه شيء ولا يسيطر عليه أحد، غير مخصص بشيء. غير أنّ الأرض ليست جزءاً مثل غيرها. ولأنها مركزية (en mésô ،mésé)، ليست خاصة إنما عامة (koinè، xunè)، وبهذا المعنى متماثلة مع الكل. كذلك الأمر، على الصعيد السياسي، بالنسبة إلى الموقد العام الذي هو أيضاً ليس موقداً خاصاً مثل غيره، طالما أن وظيفته هي بالضبط تمثل كل المواقد من دون أن يتماهى مع أي منها. ولأنه مشادٌ في مركز المدينة، في هذا الوسط حيث وضعت السلطة كي لا يتمكن أحد من نسبها إليه، يحمل الموقد

70 Hippolyte, *Réfutation*, I, 9.

اسم هيستيا العامة، لأنه يرمز إلى الكل في المجموعة السياسية، حيث أصبح كل عنصر خاص، في ظل حكم المساواة شبيهاً بكل العناصر الباقية.

المكان والتنظيم السياسي في اليونان

من خلال شخصية كليستينيس الأثيني (*Clisthène l'Athénien*) - هذا هو عنوان كتابهما الأخير - ركّز ب. ليفيك (P. Lévêque) وب. فيدال ناكيه على تحديد معنى تبدل في حياة اليونانيين[1] الاجتماعية. ولم يكن كتابهما سيرة، إذ لم يكن من الممكن كتابتها في الواقع لعدم وجود وثائق. كما إنه لا ينحصر في نقاش نقدي للإصلاحات المنسوبة للألكميونيذي* ولتسلسلها الزمني. وقد اضّطر الكاتبان لفهم الثورة الكليستينية إلى توسيع نطاق بحثهما وموضعة شهاداتهما في سياق تاريخي واسع ومتعدد الأبعاد. وكان موضوع دراستهما في النهاية **المدينة** (polis) اليونانية في السنوات الأخيرة من القرن السادس، مع التحولات التي حصلت فيها على مستويات مختلفة. غير أنهما عرفا حصر المادة الواسعة بطرحهما منذ

---

[1] Pierre Lévêque et Pierre Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athénien*,, 1 vol. in 8° de 163 pages (Paris : Annales Littéraires de l'Université de Besançon, Les Belles Lttres, 1964).

* الألكميونيذيون عائلة أرستوقراطية في أثينا القديمة تميّزت بتمسكها بالديموقراطية. كان من أشهر رجالاتها كليستينيس وبيريكلييس وألكيبياذيس.

البداية المشاكل الجوهرية وبتحديدهما منظورات البحث التي تمكنهما من الإجابة عنها. فكان عليهما تحديد معالم واستكشاف قطاعات الحياة الاجتماعية والتحولات، المرتبطة باسم كليستينيس، والمثبتة بأوضح الطرق، وحيث كان للمؤرخ حظ التمكن من قياس أهميتها بدقة.

تتدرج إصلاحات كليستينيس في مجال المؤسسات. لقد حددت نطاق الحياة السياسية في أثينا الكلاسيكية. وفي موضوعها، ينبغي التكلم عن أكثر من تحول، عن إقامة السياسي وظهور المخطط السياسي، بالمعنى الصحيح، في الوجود الاجتماعي لليونانيين. فيلاحظ، من صولون (Solon) إلى كليستينيس، أن الصراعات التي تقسم المدينة لم تتحول فحسب، بل انتقلت أيضاً: لم يعد مركز المناقشات ذاته، ولعبة القوى المتخاصمة تجري في سياق متحول. والزلق الأكثر تعبيراً في هذا الصدد هو الانتقال من المجال الاقتصادي إلى مجال المؤسسات المواطنية، وزوال مسألة الديون والأرض، التي تحتل المرتبة الأولى عند صولون، من أمام مشكلة أخرى: كيف تخلق نظاماً مؤسساتياً يسمح بتوحيد المجموعات البشرية التي لاتزال منفصلة بأوضاع اجتماعية وعائلية ومناطقية ودينية مختلفة؛ كيف ننتزع الأفراد من تلازماتهم العتيقة، من انتماءاتهم التقليدية، لتشكيلهم في مدينة متجانسة، مكونة من مواطنين متشابهين ومتساوين، لهم الحقوق نفسها في الاشتراك في إدارة الشؤون العامة.

نشهد هنا تحولاً في تاريخ المجتمعات القديمة. فالدستور الكليستيني جعل المدينة ديمقراطية؛ وقد تحققت هذه الديمقراطية، نوعاً ما، بطريقة واعية. ويأخذ مفهوم **المساواة** (isonomia)، الذي يعود إلى عصر حيث لم يكن الديمقراطيون والأوليغاركيون، متحالفين ضد سلطة الطغاة، متميّزين بوضوح، عندئذ معنى جديداً، قيمة سياسية محددة بوضوح أيضاً. وهناك سمة تؤكّد هذا الارتقاء للسياسي، المفهوم كلعبة تنظيم الممارسة المشتركة للسيادة. ففي زمن صولون كانت المدن التي تتخبّط في أزمة تستدعي شخصية متمتعة ببعض المواهب الاستثنائية: حكماً، مشرعاً غريباً غالباً ما يعينه كاشف الطالع، طاغية. بينما مثال المساواة يفرض بالعكس أن تحل المدينة مشاكلها بفضل عمل مؤسساتها العادية، واحترام قانونها (nomos) الخاص.

لقد سبق ونوّهنا بالصرامة الجريئة التي رسم فيها كليستينيس الإطار السياسي الذي مَوضَع فيه يونانيو العصر الكلاسيكي نشاطهم الاجتماعي ومارسوه. ذلك الإطار، الذي جعل جوهر الإنسان مواطناً ناذراً أفضل ما فيه للحياة العامة، أعطى للسلوكات، والقيم وعلم النفس البشري، سيماء خاصة. كما أضفى على حياة المجموعة طرازاً خاصاً بها.

هذا التبدل الذي يطال إطار الحياة في المجتمع على هذا النحو، ويوجّه النشاطات البشرية المعتبرة الأهم، يلزم الإنسان بكامله.

ولقد فهم ذلك جيداً الكاتبان اللذان ركّزا على الجوانب الذهنية لإصلاح يريان فيه عملاً سياسياً وفكرياً على السواء. وأعطيا لكتابهما العنوان الفرعي: "دراسة حول تمثيل المكان والزمان في الفكر السياسي اليوناني من نهاية القرن السادس حتى موت أفلاطون".

لقد سبق لغلوتز (Glotz) أن أشار إلى الفكر الهندسي الذي يسم الإصلاحات الكليستينية[2]. وقد حاولنا نحن بالذات أن نصِل الطابع الهندسي للكوسمولوجيا والعلم اليونانيين – المتباين مع الطابع الحسابي لفكر الشرق العلمي – مع تنظيم المدينة لمكان سياسي متجانس، حيث للمركز وحده قيمة متميزة، وذلك بالطبع لأن كل المواقع المختلفة التي يشغلها المواطنون، بعلاقتها معه، تبدو متناسقة ومرتدّة[3]. ويعيد الكاتبان التحقيق بمتطلبات المؤرخين المهتمين بعدم قبول وجود رابط بين حدثين حضاريين إلا بمقدار ما تسمح الوثائق بالإمساك بنقطة الوصل بينهما في التسلسل التاريخي المحسوس. إن هذه الإرادة في الدقة، بدل أن تحد من التحقيق، تتوسّع به. وإذاً ترجمت إصلاحات كليستينيس قبل كل شيء تحولاً عميقاً في المجال المواطني. غير أنها حرّكت أيضاً مقولات أخرى: تنظيم الزمان، أنظمة التعداد.

---

[2] Gustave Glotz, *Histoire grecque*, tome I (Paris : [s. n.], 1948), p. 469.

[3] Jean-Pierre Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, coll."Mythes et Religions", (Paris : Presses universitaires de France, 1962) ; pp. 202-215 وسابقاً

مكان، زمان، عدد: تحدث التحولات بالتضامن وفق مسالك متوازية بوضوح. بمواجهة التمثيلات القديمة المكانية والزمانية والعددية المثقلة بالقيم الدينية، وضعت إطارات جديدة من التجربة تلبي حاجات تنظيم عالم المدينة، ذلك العالم البشري البحت حيث يتداول المواطنون ويقررون هم بذاتهم شؤونهم المشتركة.

إن ما تشكو منه هذه الإصلاحات الكليستينية هو التقدم الحاسم للمبدأ المكاني على المبدأ الناسي في تنظيم **المدينة**. فيتم إسقاط المدينة بحسب مخطط مكاني. والقبائل وأثلاث القبائل والديمات* موسومة على الأرض كوقائع يمكن تسجيلها على الخريطة. وهذا المكان له مركز، المدينة، التي وكأنها تشكل القلب المتجانس لأتيكا، الذي تتمثل فيه كل قبيلة. وفي مركز المدينة ذاتها، تشكل **الأغورا**، المعاد تنظيمها وتكوينها، مكاناً عاماً محاطاً بوضوح ومحدداً بحدود. وفي **الأغورا** يقوم "**الفوليفتيريون**" (Bouleutèrion)، مقر الـ "**فولي**" (Boulè)** الخمسمئة، المؤلف من ممثلي كل قبيلة، والذي يمارس "**البريتانيا**"، أي ترؤس جلسات **الإكليسيا** (Ecclésia) مداورة، مع امتياز

---

* الديمات مفردها ديم: دائرة إدارية في أتيكا، شبه الجزيرة اليونانية حيث العاصمة أثينا.

** راجع "الفولي" في الثبت التعريفي.

السكن خلال ذلك الوقت في الموقد المشترك. وتظهر هنا بشكل لافت[4] التغيّرات في دلالة المركز، الذي يصبح بدل الرمز الديني (هيستيا إلهة الموقد) رمزاً سياسياً (موقد المدينة المشترك، Hestia koinè). ويحفظ الموقد المشترك، في مركز المدينة، ذكرى الموقد العائلي: المذبح المنزلي المثبت في الأرض، يجذّر المنزل البشري في نقطة محددة من الأرض، ويميز كل منزل بإعطائه صفته الدينية الخاصة، ويغلق المجموعة العائلية على ذاتها ويحفظها نقية من كل اتصال غريب[5]. والموقد، الذي أصبح مشتركاً، والمشاد في المجال العام والمفتوح على **الأغورا** وليس كما كان بين المساكن الخاصة، والآوي "**البريتانيس**" قاضي قضاة "**الفولي**"، الذي يجسد كل المدينة، أصبح يعبّر الآن عن المركز كقاسم مشترك لكل المنازل التي تشكل **المدينة**. ويندرج المركز في مجال مؤلف، من دون شك، من أجزاء مختلفة، ولكنها تظهر كلها تشابهاً وتناسقاً ومعادلة أساسية بعلاقتها المشتركة مع هذا المركز الوحيد الذي يشكله **الموقد العام**. لقد أصبح المركز يترجم في المكان مظاهر التجانس والمساواة وليس مظاهر التمييز والتراتبية. نضيف أن رمز المركز، بملامسته الوقائع السياسية المكلف الآن التعبير عنها،

---

4 راجع: Louis Gernet, «Sur le symbolisme politique en Grèce ancienne: le Foyer commun » *Cahiers internationaux de sociologie*, (1951), pp. 21-43.

5 راجع Jean-Pierre Vernant, «Hestia-Hermès.Sur l'expression religieuse de l'espace et du movement chez les Grecs, In Mythes et pensée chez les Grecs ، سابقاً ص. 155−201

تخلّص من التمثيلات الدينية التي كان مرتبطاً بها سابقاً. يتكلم ب. ليفيك وب. فيدال ناكيه، في هذا الصدد، عن العلمنة، كما فكرنا نحن أنه بإمكاننا القيام بذلك. لقد نوقشت الكلمة. ويمكننا، بالواقع، التساؤل ما إذا كانت تشكو من بعض المفارقة الزمنية. وبعد أن كتب مؤلفا *Clisthème l'Athémien* أن الإصلاح الكليستيني علماني بعمق، أضافا بحق: "بمقدار ما يمكن أن يكون هناك دولة علمانية في القرن السادس". ولكن، إذا كان معجمنا قليل التكيف، وإذا كانت مقولاتنا المعاصرة لا تترجم كما يجب علاقات السياسي بالديني عند اليونانيين، فذلك لا يقلل من أن مفهوم المركز، كما يظهر في الرمزية السياسية للموقد المشترك، أخذ طابعاً إيجابياً ومجدداً لافتاً للغاية. لقد فقد الموقد علاقته الجهنمية وتورطاته الكونية؛ لقد أقصى الغامض. كتب ل. جيرنيه: "ينظمه الناس كما يحلو لهم: المركز اعتباطي وإلا فنظري؛ موقد ينتقل بحسب المشيئة"[7]. وإذا ما كنا، في حالة الموقد المشترك، في سياق لايزال دينياً، فيكون لدينا شكل جديد للدين، دين هو ذاته سياسي، وفي حال التوازن بين الصفتين، تكون الأرجحية للسياسي ذي الطابع العقلي وشبه المخطط"[8] الذي أضفاه اليونانيون في زمن مبكر على كل ما يلامس السياسي. ويقال وبحق أن كل قضاء يحتفظ بطابع

---

7 Louis Gernet, o.c., p. 42.

8 المصدر نفسه، ص 43. يلاحظ م. فينلي (M. Finley):

"Whereas in the Near East government and were a function of the religious organization, Greek and Roman religion was a function of the political organization », Between slavery and freedom, Comparative Studies in Society and History, VI, 3, Avril 1964, p. 246.

ديني، ولكن لهذه الحقيقة مقابلها. فبعد كليستينيس، كان بعض الكهنوت، الذي لن تتوقف أهميته عن التعاظم خلال القرنين الخامس والرابع، قضاءً أصيلاً. والحدث ذو الدلالة، والذي أشار إليه الكاتبان بحق، هو أن مؤسسة كهنوت القبائل تعود، على ما يبدو، إلى كليستينيس، كهنوت سنوي، يجري بسحب القرعة من بين مجمل الجسم المواطني، بحسب نظام التعيين نفسه في القضاء ذي الوظيفة السياسية البحت التي ندعوها اليوم دنيوية. ويتباين هذا الكهنوت المواطني مع الكهنوت القديم الخاص ببعض العائلات الممسكة بأسرار دينية ومرتبطة بشعائر محلية. وإذا ما تغاضينا عن هذه الانشقاقات، لا بل، هذه التعارضات في الدين اليوناني، لا يعود بإمكاننا فهم نمو السفسطة في القرن الخامس التي ينمُّ فكرها السياسي عن واقعية مثيرة، ولا العقلانية البصيرة التي يبرهن عنها مؤرخ مثل ثوكيذيذيس (Thucidide).

إن إعداد المكان المجرد المرتبط بالتنظيم السياسي، يتطابق مع خلق زمن مواطني مبني وفق المتطلبات نفسها. ويحق لنا أن نربط الروزنامة البريتانية، التي ستتعارض مع الروزنامة الدينية طيلة التاريخ الأثيني، بكليستينيس. وأن تكون هذه الروزنامة وضعت سنة من 360 يوماً (عشر بريتانيات، 36 يوماً الواحدة)، أو من 366 يوماً (ست بريتانيات من 37 يوماً وأربع من 36 يوماً)، فهي تتكيف دائماً حسب قبائل الأقاليم العشر التي يجب أن تتناوب على إدارة المدينة. وكما

يلاحظ الكاتبان: "تنظيم الزمان ينسحب على تنظيم المكان: الحصول على "البريتانيا" يعني، بالنسبة إلى القبيلة، إشغال الموقع خلال السنة السياسية وانتداب خمسين من أبنائها للموقد العام الذي هو قلب المدينة (polis) (ص 23)". ويتميز هذا الزمن المواطني بتجانسه مثله مثل المكان (بعكس الزمن الديني الموقّع بأعياد تقطع دورة السنة إلى شرائح زمنية مختلفة نوعياً، وحتى أحياناً متعارضة بوضوح). وعلى الصعيد السياسي، فإن كل فترات الزمن المواطني متعادلة ومتبادلة. وإن ما يحدد "البريتانيا" ليست الصفة الزمنية الخاصة، إنما تماثلها بالنسبة إلى المجموعة. وبذلك نكون قد انتقلنا من نسق زمني إلى نسق آخر يعتبر، بنظر الكثيرين، عكسه.

تنظيم سياسي، مكان مواطني، زمن "بريتاني"، كلّه مرتب ومقاس بالأرقام. الثلاثة في البداية، هو تعبير الكلية، ثم وخاصة الخمسة والعشرة يؤديان دوراً متميّزاً في الإصلاحات الكليستينية. ما هي الدلالات التي ينبغي إعطاؤها لهذه الأفضليات؟ هل ينبغي هنا القبول، كما يوحي بذلك غولدز، بتأثير التنظيرات السياسية الصوفية البيثاغورية؟ يستنتج تحقيق الكاتبين جواباً سلبياً حول النقطة الثانية. ويبدو جوابهما أكثر ملاءمة بمقدار ما يقترحان شرحاً في غاية الإقناع. وإن لاختيار العشرة، بالنسبة إلى مشكلتنا، أهميته الخاصة، لأن كليستينيس بتثبيته عدد القبائل في العشرة، كان يقترح عمداً، بحسب شهادة أرسطو، إقصاء العدد اثني عشر، الذي كان في السابق عدد

الأثلاث التي تتوزع داخلها كلية المواطنين. ويخالف تبنّي النظام العشري بدل النظام الاثني عشري، مع ذلك، كل التقليد السياسي الأيوني. ويصطدم ببعض عادات التفكير المتجذرة في الدين (الأشهر الاثنا عشر في الروزنامة الدينية وآلهة البانتيون الاثنا عشر). وبالمقابل كان هناك، ربما منذ بداية القرن السادس، نظام تعداد "أكروفوني" المسمى اصطلاحاً هيرودي - طابعه العشري والخماسي واضح. ويمكن الاعتقاد أن استعمال هذا النظام التعدادي لبّى بنسبة كبيرة حاجة نشر العملة وحاجة المحاسبة الخطية. وينبغي هنا التذكير بالدور الذي مارسته الكتابة في نشوء المدينة. فالعبارة المكتوبة المعروضة تحت نظر الجميع بمجرد تحريرها، تخرج من النطاق الخاص وتتموضع في نطاق آخر: تصبح مشتركة، شيئاً عاماً؛ تصبح تعني مباشرة المجموعة بشموليتها، وتصبح بطريقة ما جزءاً من السياسي. وتفضيل كليستينيس للـ 5 والـ10 يفهم عندئذ وبشكل طبيعي جداً: يستعمل رجل الدولة الأثيني نظام التعداد الذي مرّرته الكتابة إلى المجال العام والذي كان يتعارض مع النظام الاثني عشري باستعماله في الحياة العادية، وبطابعه الدنيوي.

لا يبدو تماسك الإصلاحات الكليستينية، الذي علق عليه عديد المرات من قبل المؤرخين حول تصميم المؤسسات، أقل إلفاتاً على صعيد البنى الذهنية. إن التبدل السياسي علامة تغيير في العالم الفكري. عندئذ يطرح نوعان من المشاكل. ما هي، على الصعيد

الاجتماعي، العوامل التي استطاعت أن تؤدي دوراً حاسماً في هذه التحولات؟ إلى أي حدٍ يمكننا، في الدرجة الثانية، إنشاء رابط بين المثال السياسي الجديد للمساواة (isonomia)، الذي يستتبع رؤية هندسية للمدينة، وبين إبداعات أخرى للعبقرية اليونانية في قطاعات مختلفة من الثقافة؟

إن الإجابة عن المشكلة الأولى تشرك كل التاريخ الاقتصادي والاجتماعي لأثينا العصور الغابرة. وغني عن القول أنه لم يكن بإمكان الكاتبين معالجة، ولا حتى ملامسة مسألة بهذا الحجم. لذلك حصرا طموحهما في تحديد أفضل لمكانة ودور الإلكمييونيذيين المتميزين في أثينا القرن السادس حيث العمل السياسي كان في منازعة بين **عائلات** (gene) كبيرة نبيلة. هؤلاء الألكمييونيذييون عائلة أرستوقراطية، ولكنهم بطريقة ما "مهمشون" ومتعارضون مع باقي السلالات الكبيرة بطريقة شبه دائمة. فمنذ مقتل كيلون (Cylon)، في منتصف القرن السابع وتلاحقهم اللعنة الدينية التي يتولى غرماؤهم بتأجيج ذكراها موسمياً وتكرسهم لما يسميه الكاتبان وظيفة الهرطقة. إن الوضع الخاص لهذه العائلة الكبيرة المهرطقة، ومنافيها، والروابط التي عقدتها مع ذلفيا، وسياسة الهيبة والتحالف مع الخارج، كلها أمور تسلّط الضوء على الطابع المزدوج للإصلاح الكليستيني: ففي الوقت نفسه الذي تؤسس فيه الديموقراطية، بطريقة جديدة للغاية، تحافظ، وفاءً منها لتقاليد عائلية، على بعض البنى القديمة للفكر الأرستوقراطي، مثل

الأريوبـاغوس* (L'Aréopage) أو طبقـات دافعـي الـضرائب. ويعتقـد الكاتبـان أن بإمكانهمـا الـذهاب بالتحليـل إلـى أبعـد مـن ذلـك. فعنـدما يـستعمل هيرودوتـوس، فـي مـا يتعلـق بكليـستينيس، العبـارة: "إنـه يـربط **الـشعب** (demos) بجمعيتـه"[9]، تعبـر مفرداتـه بالـذات عن مـدى اسـتمرار تموضـع الـسياسة الكليـستينية فـي إطـار العمـل التقليـدي للعـائلات الأرسـتقراطية. غيـر أن هـذا **الـشعب** الـذي يجهـد الإلكمييونيـذي نفـسه لربطـه بقضيته لم يعد ذلك الذي كان يعرفـه بيسيستراتيس (Pisistrate) ويسند إليه سلطته: سكان الديمات الريفية بالتعارض مع سكان المدينـة (astu). إن بـين بيسيـستراس وكليـستينيس، شـعب (demos) مـدني يريـد كليـستينيس محالفتـه ودمجـه فـي الدولـة بإصـلاحات تعطـي المدينـة، كمدينة، ثقلاً أكبر في توازن القوى السياسية. إن موقع القيادة هذا الذي أصبحت المدينة تحتله في مركز المجال المواطني الجديد لم يكن مع ذلـك ليقـضي علـى قـدرة كـل العـائلات القديمـة. ونحـن نعلـم أن الــ **إفباتريـذيون** اسـتطاعوا أن يحـددوا أنفسهم بالـذين يقيمـون فـي المدينـة معارضـة مـع الـريفيين. وفـي القـرنين الخـامس والرابـع أيـضاً سيـسكن النبلاء فعلاً الديمات المدينية. إذاً التنظيم السياسـي الجديد يعنـي خاصـة "الأسياد" المحليين وخصوصيتهم التـي كسرت. ولم يـستبعد إفباتريـذيو المدينة من الدولة؛ فقد اندمجوا هم ذاتهم في الديمقراطية.

---

* محكمة في أثينا كان مقرّها على رأس الهضبة المكرّسة لآريس، إله الحرب، وكانت تراقب القضاة وتفسّر القوانين.

[9] Hérodote, vol. V, p. 66. راجع :Clisthène l'Athénien, p. 42

لا غرو أن هذه الملاحظات، المتعلقة بظهور شعب مديني مكوّن من حرفيين وتجار، إلى جانب نبلاء المدينة، مرتكزة على حيثيات. ولكن ربما اقتضى الأمر، كي تكون تحت الضوء بشكل صحيح، أن نضيف الى أن الدستور الكليستيني يقترح تخطي تعارض الريف والمدينة وبناء دولة تجهل بشكل متعمد، في تنظيم المحاكم والجمعيات والمؤسسات القضائية، كل تمييز بين مدينيين وريفيين. هذا هو بالفعل معنى "الخليط" الذي أراد كليستينيس تحقيقه من كل العناصر القديمة التي كانت تتكوّن المدينة منها سابقاً. وحتى لو كانت المدينة، في ذلك العصر، مكان إقامة الحرفيين والتجار المكوّنين للشعب المديني، وحتى لو فرضت طريقة حياة وطرق نشاط خاصة، فما يحددها في المبدأ، ليس شكلاً خاصاً من السكن ولا فئة خاصة من المواطنين، ولكن واقع أنها تجمع في مركز الولاية كما في النقطة نفسها كل البنايات المدينية والمرتبطة بالحياة المشتركة للمجموعة، وكل ما هو عام تعارضاً مع الخاص. وفي نطاق الدستور الكليستيني، ليس للمديني كمديني، المدنية والدينية، مكان أكثر من الريفي كريفي في تمثيل السياسة (politeia).

في كتاب يركّز بصورة خاصة على تحديد المظاهر الفكرية للإصلاح السياسي، ترتدي المشكلة الثانية: علاقات الثورة الكليستينية مع تغيرات ذهنية أخرى، أهمية كبرى. لقد تناولها الكاتبان بطرق

مختلفة معبرين بكل وضوح عن الصعوبات التي يثيرها حلها في منظور خاص بالمؤرخين.

وفي دراستنا حول منشأ الفكر اليوناني *(Les origines de la pensée grecque)*، كنا قد أكدنا التطابق اللافت بين نموذجين: النموذج الكوسمولوجي الذي ينظم ترتيب الكون الطبيعي عند الفلاسفة الأوائل في أيبونيا، وخاصة عند أناكسيماندريس حيث هو الأوضح؛ والنموذج السياسي الذي يرئس تنظيم المدينة والذي يجد في السياسة (politeia) الكليستينية تعبيره التام. وكنا قد لاحظنا في الحالتين التوجه الهندسي نفسه، مخطط مكاني مماثل، حيث نجد المركز والدائرية مقيّمين من حيث أنهما يؤسسان، بين مختلف العناصر المتخاصمة في الكون الطبيعي والبشري، علاقات تناسق وارتداد ومساواة. وهذا التماثل في البنية كان مؤكداً، في الفكر الفيزيائي والسياسي، باستعمال المعجم نفسه، وباللجوء إلى العدة التصورية نفسها. وكان تحليلنا بنيوياً؛ إنه يقارن بين النماذج ويتناولها حيث يمكننا فهمها في شكلها الأفضل أعداداً. ولكن النماذج التي كنا نعود إليها ترجع إلى عصور متميزة (النصف الأول ونهاية القرن السادس) والى قطاعات مختلفة من العلم اليوناني(ميليتوس* وأثينا). ولم تكن هذه المسافة المزدوجة تبدو لنا أنها تقحم المقاربة التي حاولناها: من جهة، نص هيرودوتوس، الذي يذكر

---

* راجع الإيبونية في الثبت التعريفي.

فيه اقتراحاً من ثاليث إلى الجمعية البانيونية**، يظهر فعلاً أنّه كان لهندسية الفكر الفيزيائي عند المليتيين توريطات سياسية مباشرة[10]؛ ومن جهة ثانية، كان المفهوم السياسي للمساواة، عند مثل ألكميون (Alcméon)، يستخدم للتعبير عن ذلك التوازن نفسه، بين قوى طبيعية متعارضة، الذي، بحسب أناكسيمانذريس، يرتكز عليه نظام الكون. وأخيراً، إذا ما قارنا، في طرفي السلسلة، كوسمولوجيا أناكسيمانذريس ودستور كليستينيس، نجد حلقات وسيطة: إن النص الفلسفي، الخاص بالمساواة، الذي كنّا نقاربه بمعجمه، بمفاهيم الأساس، بالتصور العام، مع مقتطفات كوسمولوجية من أناكسيمانذريس، لا ينتمي إلى أثينا الكليستينية: لقد وضعه هيرونوتوس، على لسان ميانذريوس مخاطباً مواطنيه في ساموس[11] (حوالى سنة 510).

ولكن هذه الإيضاحات الصالحة، كما يبدو لنا، على مستوى تحليل اجتماعي – نفسي، لم تكن لترضي مؤرخين مهتمين لإحاطة أفضل، في نسيج الأحداث التاريخية، بالسير الفعلي للتأثيرات. يقول الكاتبان: "المشكلة هي في معرفة ما إذا كانت المساواة الكليستينية وتمثيل الكون كما هو بادٍ عند الميليتيين، ربما ظاهرتين متوازيتين،

** لفظ كلمة يونانية مركّبة تعني جميع الإيبونيين، أو اليونانيين (راجع مقدمة المترجم).

[10] Hérodote, I, 170; *Les origins de la pensée grecque*, p. 124.

[11] Hérodote, vol. III, p. 142; *Les origines del pensée grecque* , p. 123.

ولكن من دون نقطة ربط بين الواحدة والأخرى، أو بالعكس، ما إذا كان الكون الذهني الذي هو كون أناكسيماندريس، قابلاً للفهم من قبل مؤسس المدينة الجديدة" (ص 80). يعيد إن ب. ليفيك وب. فيدال ناكيه إذاً التحقيق ويتابعانه على عدة مستويات. في محاولة أولى، يبحثان عمّا كانت بالفعل نماذج رجل الدولة الأثيني. ويبدو أن الألكميونيذي يستوحي، أكثر من جدّه وسميّه، طاغية سيكيونا***، بعض مظاهر خطاب (Rhètra) ليكورغوس****(Lycurgue)، مع تقسيماته المحلية (obai)، المستخدمة كإطار لجيش المتساوين. ولكن هناك واقعتان تبدوان للكاتبين من خصائص المناخ الفكري والسياسي الذي يجب موضعة جيل كليستينيس فيه. الأولى هي بالضبط ما كنا أوردناه بحسب هيرونوتوس ويتعلّق باقتراح ثاليث على جمعية البانيونيين (Panionion) ، حوالى سنة 547، بإنشاء فوليفتيريون (Bouleutèrion) وحيد في تييوس (Téos)، لأن هذه الجزيرة "في وسط إيبونيا"[12] (μέσον 'Ιωνίηϛ). ونص هيروذوتوس بالذات يفرض تقارباً مع كليستينيس، طالما أنه، للدلالة على الوضع الجديد الذي ستشغله مختلف المدن بالنسبة إلى هذا الوسط الذي أصبح الوحيد للإيبونيين، يستعمل كلمة ديمات، بالمعنى الذي أخذته بعد إصلاحات الإلكميونيذي. والواقعة الثانية التي يرفدها الكاتبان للملف تأتينا أيضاً

*** مدينة يونانية قديمة عاشت فترة ذهبية بين القرنين السابع والسادس قبل الميلاد.

**** خطيب وسياسي يوناني من القرن الرابع قبل الميلاد.

12 Hérodote, I, 170.

مـن هرودوتـوس. حـوالى سـنة 550، وبنـاء لنـصيحة دلفيـا، طلـب الكيرينيون من ديموناكس (Démonax) أن يضع لهم دستوراً.لقد حصر ديمونـاكس الإمتيـازات الملكيـة فـي مجـال دينـي بحـت ووضـع بـاقي الـصلاحيات "فـي الوسـط للشعب[13] (ἐς μέσον τῷ δήμῳ). إن الإصلاح مثلٌ من أمثلة التجارب التي جرت محاولاتها في تلك الأنواع مـن المختبـرات السياسية، التـي أنـشأتها، فـي القـرن الـسادس، المـدن الاستعمارية التـي تجد شكلها الأكثر جذريـة مـن دون شـك فـي النظـام الشيوعي الذي أُنشئ في جزر ليباري (Lipari)*، في بداية القرن، من قبل الـذين بقوا علـى قيد الحياة بعد الغزوة التـي قادهها بينتـاثلوس (Pentathlos). وتكـون المـوازاة بـين مـشروع كليـستينيس ومـشروع استعماري، أكثر إلفاتـاً بمقدار مـا يعطـي الألكميونيـذي، الـذي نعـرف مـدى المـؤازرة التـي لقيهـا فـي دلفيـا، فـي الـدين المـواطني الـذي يعيـد تنظيمـه، مكانـاً فـي غايـة الأهميـة للأبطـال العـشرة المؤسـسين، الأرخيغيتس (Archégètes) العشرة، الذين عينتهم بيثيا** (Pythie) من بين مئـة اسم بطل مقتَرَحين لتسمّي القبائل العشر بأسمائهم. ويمـارس الأرخيغيـتس دوراً مـن الطـراز الأول فـي تأسـيس المـستعمرات وفـي

[13] Hérodote, IV, 161. كما يلاحظ الكاتبان، يقيم أرسطو ذاته المقاربة بين إصلاحات كليستينيس وإقامة الديموقراطية في كيرينا، Politique, VII, 1319 b 18-22; *Clisthène l'Athénien*, p. 67.

* جزر في البحر الإيبوني تابعة حالياً لإيطاليا.

** عرّافة يونانية شهيرة كانت تعطي تنبوآتها في مدينة دلفيا.

شعائرها المواطنية. يمكننا إذاً القبول أن كليستينيس، في زمن زوال استعمار الزمن الغابر، يستنتج بعض قيمه ليكيّفها مع أثينا. ويأخذ هذا الاستنتاج كامل ثقله عندما نذكر أن أناكسيماندريس، بحسب شهادة إيليان (Elien)، قاد هو بذاته تأسيس مستعمرة ميليتية في أبولونيا (Apollonie) في البونتوس[14] (Pont)***.

أما المحاولة الثانية فتقود، بطريقة مختلفة، إلى نتائج متماثلة. وتعدّ العقلانية الهندسية للميليتيين بين أعمالها الأكثر تميزاً، تحقيق الخرائط الأولى للعالم المسكون. وتتدرج الأرض المسكونة (oikouménè) على سطح الأرض، المحددة بالمجرى الدائري لنهر **محيط** (Océan) في تربيع منتظم؛ ورغم الفوضى الظاهرة، تظهر الأراضي والبحار والأنهار، على الخريطة، مجمعة وموزعة وفق علاقات تطابق وتناسب صارمة. ولقد استطاعت هذه الخرائط، التي تضع تحت أبصار الجمهور صورة معقلنة للمسكونة (oikouménè)، أن يكون لها وظيفة سياسية. فحوالى سنة 500، وهو يفتش عن حلفاء ضد الملك الكبير*، حمل أريستاغوراس الميليتي (Aristagoras de Melet) معه خريطة من هذا النمط، محفورة في البرونز، واطلع عليها

---

14 Elien, *Hist.*var., vol. III, p. 17.

*** بلاد وجبال في شمالي شرقي آسيا الصغرى، محازية للبحر الأسود، كانت قبل الميلاد دولة قوية.

* الكبير أو العظيم إنّها التسمية التي أعطاها اليونانيون لملك الفرس.

في إسبارطة كلييومينيس (Cléomène) ليقنعه بالتدخل. ولكن عندما فشل انتقل إلى أثينا حيث رافع في قضيته، وهذه المرة ليس أمام ملك، إنما أمام الشعب المجتمع. ولقد أظهر، كما في إسبارطة، على الخريطة موقع أراضي الإمبراطورية الفارسية، من الساحل الإيبوني حتى سوسا**. وخلافاً لاسبارطة، فقد قررت أثينا إرسال عشر بواخر. هناك طبعاً دوافع سياسية وظرفية لهذه السلوكات التضادية بين المدينتين. ولكن هذه التباعدات السياسية تتوافق أيضاً مع عقليتين مختلفتين.

وفي النهاية نصل إلى المرحلة الأخيرة من بحثنا. يشهد فن أنتينور (Antinor)، الذي كان دوره بالقرب من كليستينيس، كما كان دور فيدياس بالقرب من بيريكلييس (Périclès)*** في تجديداته، تغيراً في الذهنية التي تذكر بالعقلانية الهندسية لدى الميليتيين. ولقد ركز علماء الآثار، في عمل أنتينور، على هم الصرامة في ما يختص بالتنظيم المكاني، وعلى إرادة توازن كل التركيبة حول حافز مركزي وتبعاً له، وعلى فن إغناء إطار المجال الطبلي عقلياً والاحتفاظ للشخصيات الوسطى بسلّم مرتبطة بشخصيات قابلة للتبادل"[15].

** كانت في بلاد فارس العاصمة في عهد داريوس الأول، ثمّ دمّرت وزالت وحفظ بعض آثارها في متحف اللوفر.

*** رجل دولة أثيني من القرن الخامس قبل الميلاد، نمّى الديموقراطية والحياة الفكرية والثقافية في أثينا بشكل لم تشهده من قبل، حتى عرف العصر باسمه.

[15] Étienne Lapalus, *Le fronton sculpté en Grèce* (Paris : De Boccard, 1947), p. 145; *Clisthène l'Athénien*, p. 88.

هذه "المغالاة في المنطق وفي الانضباط"[16] التي أخذت على أنتينـور، ألا ينبغـي أن تعـزى هـي أيـضاً للـروح الجديـدة التـي كانـت محسوسة في أثينا في ذلك الوقت، والتي تبدو مفتوحة بشكل واسع على إيحاءات الفكر الإيبيوني.

لقد اعتقد الكاتبان في ختام تحليلهما أنه يمكنهما قبول تطابق بين الرؤيـة الهندسية للعالم الخاصـة بأناكسيمانذريس، والرؤية السياسية لمدينـة تحكمها المساواة، كما يجهد كليستينيس نفسه لتحقيقها لأثينا. وحدة الجو الفكري، تطابق بين المجال الفيزيائي والمجال المواطني، تـلازم الفلسفة والحياة العامـة: كلها سمات خاصـة بالقرن السادس. في القرن الخـامس يختفي ذلـك التماسـك الـداخلي للثقافـة وذلـك الانـدماج المتبادل لمختلف مجالات التطبيق الاجتماعي والفكر النظري. إن عالم المهندسين وعلمـاء الفلك ينفصل عن عـالم المدينـة. فمـع برمينيـذيس اكتـسبت الفلـسفة اسـتقلالها. وعلـى كـل نمـط تنظـيم، فـي عـراك مـع مـشاكله، أن يكوّن طريقـة خاصـة، ويبنـي معجمـه ويعد منطقـه. وهكذا يـستهلك بـين مجـال الرياضـيين ومجـال الطائفـة الـسياسية، قطـع يعتبـره الكاتبـان عميقـاً للغايـة. ومـع اكتـشاف اللاقياسـي مـن قبـل هيباسـيس (Hippase) فـي أواسـط القرن الخـامس، ومـع نـشر العناصـر الأولـى مـن هندسـة هيبوقراتيس الخييوسـي (Hippocrate de Chios)، لم يعد بإمكـان المجـال الهندسـي، غيـر المتميـز كليـاً، أن يتـضمن النقطـة المركزيـة المتميزة. وبالعكس، وبنوع من الاستدارة، يتوجه مجال المدينـة، بمظهريه

---

[16] Étienne Lapalus, o.c., p. 148.

للبنيـة الـسياسية، وللمخطـط الهندسـي، فـي طريـق تمييـز قـوي. وفـي نظريـات المصلحين الـسياسيين كمـا فـي مـشاريع المهندسين المـدينيين، تبـدو المدينـة مؤلفـة مـن أجـزاء عديـدة وظائفهـا مختلفـة الواحـدة عـن الأخرى. ويعتبر عمل هيبوداموس في هذا الصدد منوّراً، طالما قد يكون الميليتي علـى السواء أول مهندس مديني وأول منظـر سياسـي بـالمعنى الصحيح. إن فكره حول المجـال المواطني يغطـي إذاً فـي الوقت نفسه مجـالي المدينـة (polis): تنظيم المدينـة وشكل المدينـة. والحـال أنـه كمـا يميّـز فـي المجموعـة الاجتماعيـة طبقـات متخصـصة وظيفيـاً (بحـسب أرسطو، حتـى أنّـه قـد يكـون أوجـد هـذا التقسيم الطبقـي للمـدن، الـذي سـيكون لـه حـظّ أوفـر فـي النظريـات الـسياسية اللاحقـة)، كـذلك يحـدد مسبقاً في رسم المدن مناطق وظيفية متميزة كبيرة، تتطابق مـع مختلف أنمـاط النشاط: السياسي والإداري، والـديني، والاقتصادي. وكـان المجـال المواطني المتمركز عند كليستينيس يهدف إلـى دمج المواطنين عشوائياً في المدينة. أما عند هيبوداموس، فإن المجال السياسي والمجـال الـديني سمة مشتركة أساسية : تمييزهما.

ولكـن تقـدم الرياضـيات بالـذات، فـي القـرن الرابـع، سـيمكن الهندسـة والسياسة مـن الالتقـاء مجدداً. ففـي الـدوائر البيثـاغوريـة التـي توصـلت، مـع أرخيتـاس (Archytas)، إلـى السلطة فـي تارنتـا (Tarente) تكـون قـد أبـصرت النـور المحـاولات الأولـى لتطبيـق المفـاهيم الرياضـية علـى المشاكل الاجتماعيـة التـي طرحتها أزمـة المدينـة. فمكـان المفهـوم البـسيط للمـساواة الـذي كـان يظهـر فـي مثـال المـساواة، حلـت تـصورات

أكثر علمية: نميّز ونعارض المساواة الحسابية والمساواة الهندسية أو المنسجمة. وبالفعل لقد أصبح المفهوم الأساس، المفهوم النسبي. فهو بالوقت نفسه الذي يبرر فيه التصور التراتبي للمدينة، يسمح أن ترى في مؤسسات المدينة صورة "تماثلية" لنظام أعلى للإنسان، كوني أو آلهي. وهذا الالتقاء الجديد للهندسي والسياسي، لا ينبغي أن يوهمنا إذاً؛ فالموضوع ليس عودة إلى الماضي. فكل توازن المفاهيم أصبح معدلاً. وفي القرن السادس كان جوهرياً تحديد وترقية نظام بشري بحت. وقد يمكننا القول إنه عندما كان الفيلسوف يتمثل نظام العالم، كان يثبت نظره الى المدينة. أما في القرن الرابع، فنظر الفيلسوف متجه نحو الآلهي، إنه يتأمل السماء، والكواكب وحركاتها المنتظمة. فانطلاقاً منها، من صورتها، يتصور نظام المدينة في الوقت الذي سبق للتاريخ وهدم بناها التقليدية.

والمشكلة بالنسبة إلى كليستينيس كانت إعادة دمج المؤسسات الأثينية؛ أما بالنسبة إلى أفلاطون فكانت أساس المدينة. وعندما ننتقل من جهد تنظيم المدينة الواقية إلى نظرية أو وهم المدينة المثالية، تنقلب علاقات الرياضي والسياسي. فالمدينة لم تعد تمارس دور النموذج؛ لم يعد السياسي يشكل المجال المتميز حيث يعتبر الإنسان قادراً على حل المشاكل التي تعنيه بذاته وبنشاط متبصّر، وبعد مناقشات ومجادلات مع أعضاء مجلس الشيوخ. فقد أصبحت قيمة المثال في الرياضيات لأنها، في تفكير هذا الكائن الاستثنائي الذي هو الفيلسوف، تعكس الفكر الآلهي. لذلك يمكن للكاتبين، بعد تحليل للمدينة الأفلاطونية

مثلما أرادها الفيلسوف، في Timée و Critias و Les Lois، "مجسّدة"، أن يقولا إنه بالرغم من كل العناصر التي استقاها أفلاطون من دول زمانه، فمدينته النظرية، بدل أن تمثل حقيقة المدينة الكلاسيكسية، هي بنظر الكثيرين نقيضتها. فلم يعد لا البشر ولا الآلهة الذين يديرونها، وجهد أفلاطون لا يهدف إلى إيجاد المؤسسات التي تسمح للمواطنين بحكم ذاتهم بذاتهم، ولكن إلى إنشاء مدينة تكون قدر المستطاع تحت سيطرة الآلهة. أما بالنسبة إلى المكان والزمان المدينيين المخلوقين من قبل كليستينيس، "فيصبحان طبيعياً كلياً ظل الوقائع النجومية بشكل يُشرك عالم المدينة الصغير بعالم الكون الكبير" (ص 146).

لا تكمن أهمية كتاب ما بالنتائج والأفكار الجديدة التي يأتي بها فحسب؛ بل تقاس أيضاً بعدد المشاكل التي يحفزها، والأفكار والاعتراضات التي يثيرها. إن طرح الكاتبين، المعبر عنه بصورة جذرية متعمدة، حول "الاستدارة" التي ستحدث في القرن الخامس في تصور المجال المديني، يثير سلسلة من الأسئلة تقحم بعض السمات الجوهرية للمدينة وللفكر السياسي في العصرين القديم والكلاسيكي. وقد عبرنا عن موافقتنا على الاستنتاجات التي توصل إليها ب. ليفيك وب. فيدال ناكيه بخصوص الإصلاحات الكليستينية وقيمتها الفكرية والتنظيم المكاني الذي تستتبعه. وهل يجب التكلم على قطع وانقلاب في المنظورات التي تتعلق بالمجال الاجتماعي في القرن الخامس؟ أليس الموضوع بالأحرى تبدل بسيط باللهجة في نفس إطار فكر سياسي؟

لنلاحظ في البداية أن مثل **هيبوذاموس**، المحفوظ من قبل الكاتبين، ليس في مصلحة فرضية طلاق قد يحدث خلال القرن الخامس بين مجال علماء الفلك ومجال المدينة. وإذا كان صحيحاً أن **هيبوذاموس** يظهر كمنظّر سياسي ومهندس مدني على السواء، فهو كما عرفنا عليه **الأقدمون** "عالم في أمور الطبيعة "مثل"عالم أرصاد"[17]. على هذا المستوى تتدرج شخصيته في خط التقليد الإيبوني: إنها تكمل مباشرة جداً **ثاليث** و**أناكسيمانذريس**. وكون هيبوداموس فيلسوفاً، يحاول شرح الطبيعية، فهو لذلك لا ينكفئ عن الحياة المواطنية: يبدو مندمجاً في كون المدينة. وفكره لا يفصل مجالاً فيزيائياً، مجالاً سياسياً، مجالاً مدينياً؛ إنه يوحدها في مجهود واحد من التفكير.

وتبقى القضية الأساسية: الطابع المتميز، والذي لم يعد متجانساً، للمجال الهيبوذامي. وقبل أن نقيّم هذه السمة ونبحث عن مجال تسجيلها استدارة للمنظور الكليستيني، علينا إبراز بعض إقحاماتها. وإذا كان **هيبوذاموس** يتصور الكون الفيزيائي والعالم البشري ككليّن عناصرهما التكوينية غير المتماثلة لا تنتظم وفق علاقات التعادل، بل يتوافق بعضها مع بعض بحسب علاقات نسبة، بشكل أنها تنتج، بتباعدها بالذات، وحدة "انسجام"، ينتج عن ذلك أن الفكر

---

[17] Aristote, *Politique*, vol. II, 1267 b 28؛ سيسمّي هيسيخيوس وفوتيوس (Photius) هيبوذاموس عالم أرصاد (meteôrologos)، اختصاصي في الظواهر السماوية.

السياسي منذ القرن الخامس أعد نموذجاً تراتبياً للمدينة، ويحاول تبريره باعتبارات مأخوذة عن علم الفلك وعن الرياضيات. ويمكن إذاً للمحاولات الأولى لتطبيق مفاهيم العدد والنسبة والانسجام مع مخططات تنظيم المدينة أن تعود إلى أبعد من ارخيتاس – وإن كان هذا الأخير أعطاها شكلاً أدق – وتنتمي إلى البيثاغورية القديمة. وغياب الشهادات المعاصرة يجعل طبعاً هذا الاستنتاج، ككل ما يعود إلى البيثاغورية الأولى، محض فرضي. ولكنه يبدو محتملاً لمجرد مقاربة حدثين أكيدين. في الدرجة الأولى، وجود نموذج تراتبي للمدينة عند رجل مثل صولون (Solon) (الذي يحاول تحقيق **الانتظام العام** (eunomia) بمنح كل شخص، بمقدار قيمته، فضيلته (arête)، الحصة التي تعود إليه في داخل المدينة) كما في المؤسسات ذاتها مع نظام طبقات "دافعي الضريبة". وفي الدرجة الثانية، يتفق **الأقدمون** على نسبة نظرية أن كل شيء في **الكون** منظم بالأعداد أو بالأحرى كل شيء هو عدد الى بيثاغوراس. بالإضافة إلى أن ب. ليفيك وب. فيدال ناكيه يلاحظان بحق، في الصفحات التي يكرسانها لعمل المجموعة البيثاغورية، أنه لم يكن هناك، بالنسبة إلى أعضاء الملة، أي فارق طبيعة بين الإرشاد الشعبي الهادف إلى التجديد السياسي، والتفكير الهندسي والفلكي. ولا غرو، أننا نوافق الكاتبين بأنه لا يمكن وسم السياسة البيثاغورية بسمة الأرستوقراطية أوالديموقراطية، من دون مفارقة زمنية. والمشكلة لا تطرح بعد بهذه الكلمات. إنما البيثاغوريون بمجملهم متعلقون بتصور تراتبي أو انسجامي للمدينة: مثلما يميز

صولون في الجسم المواطني الذين يسمّيهم النبلاء والعاميين (بالمعنيين الأخلاقي والاجتماعي للكلمتين)، لا يموضع بيثاغوراس، في الثنائيات المتعارضة التي وصلتنا، في المجال نفسه، الكلمات المتناقضة، ولكنه يميز في كل مرة القيمة الإيجابية والقيمة السلبية، على أساس أنه على الثانية أن تبقى خاضعة للأولى في الخليط الذي تشكله معها.

هل تأثر هيبوذاموس بالبيثاغورية؟ نظرياته تدل على كل حال أن التيّار الفكري، الذي ترتبط به السياسة البيثاغورية، امتد على طول القرن الخامس قبل أن يعبّر عن ذاته في القرن الرابع عند أرخيتاس وعند أفلاطون. ولكل هذه الرواية، يفرض النظام، في الطبيعة وفي المجتمع، تمييزاً وتراتبية. وألا يجب الاستنتاج، مع الكاتبين، أن المجال المديني عند هيبوداموس، أكثر منه عند أفلاطون، بتعارض مطلق مع نموذج كليستينيس المجالي؟

ومع ذلك يبدو لنا أن هذا التأكيد بحاجة إلى توضيح. فالكاتبان، بمقارنتهما كليستينيس وبيثاغوراس، ركّزا على ما يسميانه غموضات السياسة البيثاغورية. فالمشكلة هي في معرفة ما إذا كان هناك في التصور بالذات الذي كونه اليونانيون عن السياسة، غموض كاف ليسم، بدرجات متفاوتة، فكرهم السياسي بكامله[18]. ولم يفصل

---

[18] راجع Victor Ehrenberg, *The Greek State* (Oxford: Blackwell, 1960), p. 89.

اليونانيون بوضوح، كما نفعل، بين الدولة والمجتمع، وبين السياسي والاجتماعي. ويكمن التعارض بالنسبة إليهم بين العام والخاص. فالذي ليس من المجال الخاص، يرتبط بالمجال العام، بالمشترك، يعني في النهاية في الدائرة السياسية (بالنسبة إلينا، بالعكس، فإن الجزء الأكبر من نشاطاتنا الاجتماعية التي تصلنا بالغير، ليس من الخاص البحت ولا من السياسي البحت). وبالنسبة إلى الأقدمين، يبدو كل مجتمع بشري مؤلفاً من أجزاء عديدة، متميزة بوظائفها؛ ولكن على هذا المجتمع بالوقت نفسه، كي يشكل مدينة، أن يثبّت أقدامه في مخطط ما، واحد متجانس. وعندما تكون السياسة تعني بالوقت نفسه المجموعة الاجتماعية بشموليتها (المجتمع)، والدولة بالمعنى الحصري، فمن الصعب أن نصنع منها نظرية متماسكة كلياً، طالما، بحسب المنظور الذي نتموضع فيه، تظهر هذه السياسة تارةً متعددة ومتنافرة (تمييز الوظائف الاجتماعية)، وطوراً واحدة ومتجانسة (مظهر مساواتي ومشترك للصلاحيات السياسية التي تحدد المواطن كمواطن). وإن ارتباك أرسطو حول هذا الموضوع له دلالاته: بمجادلته ضد أفلاطون الذي يأخذ عليه إرادته، بنظامه الجماعي، بتحقيق وحدة الدولة التامة، يقول أرسطو أنه بكثرة التوحد لا تبقى المدينة مدينة، طالما أن المدينة (polis) (كمجموعة بشرية) بطبيعتها تعددية (πλῆθος)، ولا يمكن لها أن تبصر النور انطلاقاً من أفراد متشابهين[19] (ἐξ ὁμοίων)؛ الشيء الذي لم يمنعه من التأكيد في سطور لاحقة أن السلطة، باعتبار المدينة

---

[19] Aristote, *Politique*, 1261 a 18 et 24.

(كدولة) تستند إلى المساواة والتبادل، يجب أن تكون موزّعة بالتساوي بين كل المواطنين الذين سيمارسونها بالتناوب ويعتبرون، خارج الممارسة، كمتشابهين[20] (ὥϛ ὁμοίουϛ). ولا يتوصل باستنتاجه إلى إزالة هذا التضاد. وعندما يكتب: "المدينة، التي هي تعددية، يجب أن تكون، بالتنشئة، مشتركة وواحدة"[21]، يكتفي بالتعبير عن المشكلة التي حاول حلها كل الفكر السياسي وأصرّ على ازدواجية طبيعة السياسة، المفهومة بالمعنى الحصري: إنها لا تختلط كلياً بحياة الجماعة؛ وهناك نشاطات يمكن القول إنها اجتماعية - لأنها ضرورية لحياة الجماعة وتضع الناس بتواصل بعضهم مع بعض - وتبقى خارجة عنها؛ ولكنّ السياسة، بتحديدها ما هو مشترك تعارضاً مع ما هو خاص، تعبّر مع ذلك عن جوهر كل حياة اجتماعية بالذات؛ فما هو خارج السياسة هو أيضاً بطريقة ما خارج المجتمع. ومشرّعون، ورجال دولة، وفلاسفة يعطون أجوبة مختلفة حول هذه المشكلة، ولكنهم يطرحونها دائماً بالتعابير نفسها، مما يضفي على الفكر السياسي اليوناني، بعيداً عن نشازاته وتناقضاته، توجها مشتركاً. وسواء امتدت السياسة إلى كامل الجسم الاجتماعي المؤلف من أبناء مدينة أحرار، أم انحصرت في مجموعة أضيق، وسواء أكان عند أعضاء المدينة تمييزات في حق ممارسة السلطة اشتراكاً أم لا، فالموضوع كان دائماً موضوع بوتقة

---

[20] المصدر نفسه، 1261 b 1-5.

[21] المصدر نفسه، 1263 b 35-37.

المواطنين في بوتقة حقيقةً واحدة، بالرغم من كل الفروقات التي تعارض الأفراد الذين يؤلفونها بعضهم مع بعض.

إن لحل كليستينيس بالواقع دلالة مثالية؛ إنه يمثل أحد حدي الفكر السياسي. وتهدف الإصلاحات إلى تشكيل مجال مواطني منسجم حيث يمكن لكل الأثينيين، مهما كانت عائلاتهم، ومهنتهم ومكان إقامتهم، أن يظهروا متعادلين بعضهم مع بعض، كمواطنين في دولة واحدة. تنحى المدينة إذاً لأخذ شكل كون من دون طبقات ومن دون مفاضلة. وصحيح أنه يمكننا اللفت إلى أن كليستينيس، بعدم إلغائه طبقات دافعي الضرائب، يكون قد احتفظ بمحل، في نظامه، لعنصر تراتبية. ولا يبدو لنا الاعتراض حاسماً، لأنه، لتحديد روح الثورة الكليستينية، ينبغي اعتبار، ليس ما أبقت من الماضي، بل ما يميّز مجمل التجديدات التي أحدثتها. ينبغي التسليم إذاً بأن كليستينيس، بإعادته تشكيل الدولة، خضع لمثال مدينة مساواتية حيث يتموضع جميع المواطنين في مجال واحد ويشغلون، بالنسبة إلى مركز مشترك، مواقع متناسقة ومرتدّة. وبالمقابل، ينبغي القول إن قيم المساواة وعدم المفاضلة تظهر عنده أكثر تأكيداً بمقدار ما ينبري فعلاً لمصالحة وضع واقعي موسوم بالانفصال والقسمة: الموضوع، بالنسبة إلى رجل الدولة الأثيني، هو توحيد مدينة ممزقه بالعِصب والزبانية والخصومات المحلية. فأقامه إطار سياسي متجانس هو الشرط لذوبان عناصر متفاضلة في الجسم المواطني في كلٍّ واحدٍ.

وفي سياق تاريخي سبق تعديله، لا تبدو انهمامات هيبوذاموس متحاورة كفاية. فالمساواة من النمط الكليستيني لم تنجح بمحو التخاصمات الاجتماعية. إذ كثير من المدن في القرن الخامس، وأكثر أيضاً في القرن الرابع، انقسمت بالصراعات الداخلية، حيث أخذت اعتبارات المصالح – ما سنسميه الاقتصادي – أهمية لم تعرفها في عصر كليستينيس. ولن تتوقف هذه التناقضات عن التفاقم، وسيتمكن أفلاطون، من خلف الوحدة الظاهرية للدولة الديمقراطية، أن يشجب معركة الأغنياء والفقراء، المصطفين في معسكرَين عدوَّين. وفي ذهن محازبيها، لا تهدف نظريات الطبقات الوظيفية – التي تبدو بوضوح أنها تستعيد التقليد الهندو – أوروبي المتعلق بالتنظيم الثلاثي للمجتمع – إلى مأسسة التفريق بين الطبقات الاجتماعية إلا لتؤمّن الوحدة والانسجامية التامتين للدولة. بالإضافة إلى أن حل هيبوذاموس هو أيضاً قريب من كليستينيس. فهيبوذاموس يميّز في الجسم الاجتماعي ثلاث طبقات تبقى كل منها منغلقة في وظيفتها الخاصة: الحربية، والحرفية، والزراعية؛ وتقسم الأراضي إلى ثلاثة قطاعات: المجال المقدّس المكرّس للآلهة؛ والعام المخصص للمحاربين؛ والخاص المنسوب إلى المزارعين. ولكن على الصعيد السياسي نجد كل الطبقات مجتمعة ومتساوية: تؤلف معاً **الشعب** (demos) الواحد نفسه الذي ينتخب قضاته. هذا النظام الهيبوذامي، وإن أعطى صورة تفريقية عن المجتمع البشري، لا يؤسس تراتبية في الدائرة السياسية بالمعنى الصحيح. ويميّز هيبوذاموس ويصنّف مختلف أنماط النشاط التي تبدو

ضرورية لحياة المجموعة، ولكنها تبقى خارجة عن النطاق السياسي المفهوم كممارسة مشتركة لسلطة القيادة. وإن ما هو جديد عنده ويشكل النقطة الأهم في نظامه، هو الاختصاص في الوظيفة العسكرية، المعطاة لطبقة محاربين مهنيين. والحال أن الوظيفة الحربية، بعكس النشاطات الحرفية والزراعية، تعود بنظر اليونانيين إلى عامة الشعب: إنها تعني المجموعة بمجملها؛ إنها مندمجة بالسياسي. وبهذا المعنى، يوجد، رغم كل شيء، بعض التباين في وضع الطبقات الاجتماعية الثلاث. ولماذا هذه الوضعية الخاصة للمحاربين في المدينة؟ ذلك أن هيبوذاموس، بعزله الوظيفة العسكرية، القريبة بطبيعتها من السياسي، كان يريد تنقيتها من كل اتصال بالحياة الاقتصادية، في خضم دائرة المنافع الخاصة هذه التي تظهر الآن عامل انقسام وتعارض بين المواطنين. والعسكريون ليس لهم ملكية خاصة. فهم يتغذون، كما في إسبارطة، على نفقة الدولة على الأرض المشتركة. ولأن اختصاصهم، كطبقة وظيفية، هو توليهم قطاعاً مشتركاً أو عاماً، فلا يمكنهم تملك أشياء خاصة؛ لا ينبغي أن يرتدي نشاطهم الاجتماعي أي طابع خاص.

وفي القرن اللاحق، نعود فنجد التصور ذاته، بشكل جذري ومتناسق، عند أفلاطون. فالتفريق الطبقي في المدينة الأفلاطونية يستتبع عزلاً حقيقياً مبنياً على فارق طبيعة بين أعضاء مختلف الطبقات الوظيفية التي يجب أن لا تكون مخلوطة على أي صعيد من

الصعد. هذا هو، بشكل خاص، معنى ميثة المعادن. فكل طبقة تتماثل مع معدن. وبالنسبة إلى أفضل الطبقات كما بالنسبة إلى أثمن المعادن، لا يؤدي الخليط إلا إلى أشابة أدنى، إلى اللانقاوة. وفي هذا الصدد، يبدو أفلاطون وكأنه نقيض كليستينيس، لأن الألكمييونيذي يقترح "خلط" كل الأثينيين، على الصعيد السياسي، دونما اعتبار لمختلف وظائفهم المهنية، إنما يبقى الهدف النهائي لأفلاطون هو ذاته الذي ينظر إليه كليستينيس: تكوين دولة تكون حقيقة واحدة ومنسجمة. ولكن، بالنسبة إلى الفيلسوف، يتطلب مثل هذا المثال شرطاً يفرض نفسه: لا يمكن للذين يؤلفون الدولة أن يكونوا متشابهين سياسياً إلا إذا كانوا كذلك في جميع الميادين الاجتماعية. فلكي يتمكن القادة والحرس من القيام بواجبهم والسهر على المصلحة العامة، يجب أن يكون كل شيء بينهم بالفعل متساوياً ومشتركاً. وهذا غير ممكن إلا إذا تخلّوا عن كل نشاط ذي طابع مهني أو اقتصادي، للتفرغ كلياً وحصرياً لوظيفتهم السياسية. وبمعنى آخر، إن تحقيق النموذج الكليستيني، لسياسة منسجمة يفترض تنقية للدائرة السياسية، بطرد كل المنخرطين، بأي شكل من الأشكال، في الحياة المهنية. ففي مدينة حيث تخصص الوظائف والصنائع قسم المجموعة على ذاتها، لا يمكن لوحدة الدولة وانسجامها أن يستتبا إلا بجعل النشاط السياسي اختصاصاً مستقلاً، صنعة متعارضة مع كل الصنائع، بمعنى أنها تعود إلى العامة، وليس، كالأخرى، إلى المصلحة الخاصة.

وفي الوقت ذاته الذي يخالف فيه أفلاطون الدستور الكليستيني، يبقى في نظر البعض وفياً للمثال السياسي الذي استلهمه. لذلك ليس مستغرباً أن نجد عند فيلسوف الأكاديميا المحاولة الأشد صرامة لرسم النطاق الأرضي للمدينة، وفقاً لمتطلبات المجال الاجتماعي المنسجم. ففي *Les Lois*، ينتقل أفلاطون من التشريع المثالي المحقق لطائفة كاملة من النساء والأولاد والأرزاق، إلى ما يسميه المدينة الثانية أو الثالثة، أي إلى دساتير أقرب إلى الواقع، بأخذها بعين الاعتبار مساوئ الطبيعة البشرية. تقبل مدنية الـ *Lois* إذاً باقتسام الأرض والمنازل، بدل الاستثمار المشترك للأرض: كل مواطن يستفيد من حصّة محددة. إنما، كي تكون المدينة نسبياً واحدة، ينبغي أن تظهر كل حصة ملك المدينة بكاملها أكثر منها ملكاً شخصياً؛ كما ينبغي أن يبقى نظام التوزيع المحدد منذ الأساس هو هو من دون تغيير. لذا نرى أفلاطون منقاداً لذكر الشروط المحلية الفضلى لتحقيق مشروعه وتوضيح طرق تنظيم المجال الذي سيسقطه تشريعه على الأرض[22]. وهو لا يخفي أن لمخططه قيمة مثالية: ففي الواقع سيكون مستحيلاً من دون شك جمع كل الشروط المفروضة. نحن إذاً، كما يقوله أفلاطون بصراحة، أمام نموذج. وهذا النموذج هندسي وسياسي على السواء. إنه يمثّل تنظيم المدينة وفق مخطط مكاني. فهو يصوّرها مرسومة على الأرض. فما هي أوجه الخلاف وأوجه التشابه بين هذا المجال المواطني مع النموذج الكليستيني؟

---

[22] Platon, *Lois*, 745 b-e.

بحسب أفلاطون، يقيم مؤسس مدينة الـ *Lois* بداية في مركز (ἐν μέσῳ) البلاد سوراً دائرياً يدعى "**أكروبوليس**"* (Acropole). انطلاقاً منه ينظّم الأرض بشكل دائرة تتسع بانتظام حول **الأكروبوليس**. وتقسم الأرض كلها إلى اثنتي عشرة قطعة – متطابقة مع الاثنتي عشرة قبيلة – بشكل تكون كل حصة معادلة للحصص الأخرى من حيث المردود. فيوزع، ودائماً وفق مبدأ المساواة نفسه، 5040 قطعة أرض على 5040 أسرة تشكل المدينة. ولكن تقسم كل قطعة، معطاة إلى أسرة، إلى جزءين، واحدة قريبة من المدينة، والثانية في المناطق الدائرية القريبة من الحدود. وبما أنه لا يمكن وضع أنصاف الحصص كلها على الدائرة نفسها، انتهج المؤسس الطريقة الآتية: من يملك نصف حصة متصلة مباشرة بالمدينة يكون له نصف حصة تكميلية ملامسة مباشرة الحدود؛ ومن يكون له، انطلاقاً من المدينة، نصف حصة تقع بعد الأولى، يكون له النصف الثاني أيضاً على الحدود، وهكذا دواليك، بشكل أن أنصاف الحصص الأبعد عن المدينة، الموجودة على نصف المسافة من الحدود، تصبح ملاصقة لأنصاف الحصص التكميلية التابعة للنقطة الحدودية. وهكذا تكون كل أسرة مرتبطة بحصة من الأرض على المسافة نفسها من المركز مع باقي الحصص إذا ما أخذنا متوسط بُعد النصفين اللذين يكوّنانها. كذلك بالنسبة إلى المنطقة المدينية البحت، فتقسم بدورها إلى اثني عشر قطاعاً كباقي أراضي الدولة. ويحصل كل مواطن على مسكنين،

---

* راجع الثبت التعريفي.

الأول في المنطقة المدينية، قرب المركز، والثاني في القطاع الريفي على محيط الدائرة.

إن المجال السياسي عند أفلاطون، الدائري والمتمركز مثل ما هو عند كليستينيس، يمتاز عنه في نقاط جوهرية عديدة. فلم تعد الأغورا هي التي تحتل الموقع المركزي، ولكن **الأكروبوليس**، المكرسة للآلهة الحاملة ألقاب المدينة، زيوس وأثينا. لذلك يتموضع مقر هيستيا، خلافاً لعرف كل المدن الإغريقية، ليس في الأغورا، وإنما في **الأكروبوليس**. وهذا الانتقال للمركز له دلالته. فـ **الأكروبوليس** تتعارض مع الأغورا، مثل تعارض المجال المقدس (hiera) مع المجال المباح أو الدنيوي (hosia)، مثل الآلهي مع البشري. والمدينة الأفلاطونية – ب. ليفيك وب. فيدال ناكيه على حق في ملاحظة ذلك – تبنى حول نقطة ثابتة تشد إلى حد ما، بطابعها المقدس، المجموعة البشرية إلى الألوهية؛ وهي تنتظم وفق مخطط دائري يعكس النظام السماوي. إنه من الطبيعي إذاً أن يعود أفلاطون، مجتازاً باتجاه معاكس الطريق الذي اتبعه كليستينيس، إلى نظام اثني عشري تبدو عنده قيمته الدينية لا لبس فيها: كل قبيلة مثل حصتها منسوبة إلى أحد آلهة البانتيون الاثني عشر. والآلهة مالكو المكان، هم أيضاً أسياد الزمان: ينسب كل من الأشهر الاثني عشر إلى إله. وإذا كانت تقسيمات الزمان والمكان تتطابق، فذلك يعني أن المكان والزمان يتكيفان على إيقاع نظام الكون الآلهي.

إذاً يعيد أفلاطون دمج المخطط السياسي، الذي كان قد استخلصه كليستينيس، في البنية الشاملة للكون. ولكن مكان المدينة، مهما كان متقلاً بالدلالات الدينية، أصبح في الوقت نفسه، وبطريقة نسقية أفضل منه عند كليستينيس، منسجماً تماماً وغير متفرق. وباستعدادات حاذقة، يريد المشرع الأفلاطوني إعطاء كل قطع الأرض التي ميّزها، معادلة صحيحة، تناسقاً تاماً بالنسبة إلى المركز المشترك. ولا يبدو أعضاء المدينة متساوين ومتشابهين فقط كمواطنين على الصعيد السياسي. فإعداد الأرض يجعلهم متماهين متبادلين باقتطاعتم العقارية، بسكنهم، بمكان إقامتهم. ومجال المدينة منظم بشكل يختفي فيه كل تمييز بين مدينيين وريفيين، فكل مواطن هو في الوقت نفسه مديني مثلما هو ريفي. وفي الوقت الذي يظهر في الحياة الواقعية تعارض المدينة والريف، ترسم نظرية الفيلسوف مخطط مدينة حيث يتحقق كلياً "الخليط" الذي كان يتمناه كليستينيس. وبهذا المعنى فإن المدينة الأفلاطونية، التي هي بنظر البعض، كما أظهر ذلك الكاتبان، عكس المدينة الكلاسيكية، هي أيضاً حقيقتها. ولا شك في أن نموذج المجال السياسي المهندس، الذي يطبع الحضارة اليونانية، هو مرسوم برسوخ تام بسماته النوعية في الـ *Lois* .

4

العمل والفكر التقني



بروميثيوس والوظيفة التقنية[1]

يلفت آخر كتاب لـ م. سيشان[2] (M. Sechan) الانتباه إلى بعض المشاكل التي تطرحها شخصية ميثة بروميثيوس. ما هي علاقات بروميثيوس مع تقنية النار، مع فنون النار، تعدين وخزافة، ما هي الوظيفة التقنية عامة؟ ما هي دلالة صراعه مع زيوس؟ وهل من رابط بين نزاعاته مع سيد الآلهة وصفته كعامل نار؟

لا يبدو بروميثيوس في الميثولوجيا اليونانية (ما عدا في نص متأخر لديودورس (Diodore)) كمخترع لتقنية النار. إنه هيرميس الذي يظهر في Hymne homérique كأول من اكتشف وسائل اندلاع اللهب. والاشتقاق المقترح من قبل كورتيوس (Curtius) و أ. كولين (A. Kulin) اللذين يزعمان أن اسم بروميثيوس مشتق من السنسكريتي الفيدي* برامانثا (pramantha)، القضيب الخرّاط الذي كان يولد النار بالاحتكاك، هو اليوم موضوع انتقاد شديد. إن اسمه المشتق من الجذر (i.- e. man) يعطيه اليونانيون معنى "الحكيم المتبصّر" بالتعارض مع

(1) *Journal de Psychologie*, 1952, pp. 419-429.

(2) L. Séhan, *Le mythe de Prométhée*, (Paris : [s. n], 1951).

* الفيدي نسبة الى الفيدية، أقدم أشكال السانسكريتية؛ إنها لغة الفيدا، الكتب الأربعة المقدسة عند الهنود، والمكتوبة ابتداء من القرن السابع عشر قبل الميلاد، وتتضمّن بالإجمال صلوات وأناشيد وعبارات تقديس النار.

أخيه إيبيميثيوس (Epiméthée) الأخرق والطائش. ولكن ينبغي الإشارة إلى أن اختراع النار، بسبب إمعانه في القدم من دون شك، لم يترك إلا أثراً ضعيفاً نسبياً في الروايات الميثية اليونانية[3]، بينما لتقنيات أحدث مثل الزراعة، وتربية الماشية، وقطع الأشجار، والبناء، وزراعة الكرمة والأشجار المثمرة، والحياكة... إلخ، حيّز مهمّ في أساطير الآلهة والأبطال.

بالمقابل، يبدو الرابط قائماً بوضوح، على الأقل في العصر الكلاسيكي، بين ثلاثة آلهة متحدة، أثينا، هيفايستوس، بروميثيوس، وفنون النار. هذا التجمع من الآلهة يميل، كما هو مؤكد في الشعائر وفي الميثة وفي التمثيل التصويري، [4] إلى ترميز الوظيفة العامة في أثينا، التي يمكن تسميتها الوظيفة التقنية، وفئة اجتماعية، فئة الحرفيين. وذلك من دون شك لأن تقنيات النار هذه تتمثل بشكل كبير في الحي الخزفي حيث تسيطر هذه الآلهة. ولكن ربما كان هناك أكثر من ذلك. ففنون النار، الممارسة منذ الأساس في تجمعات مغلقة، تطورت خارج الوسط المنزلي، إنها تمثل "الصنائع" المتخصصة الأولى.

---

[3] يظهر الملك الأرغي فورونكوس (Phoroncus) كالبطل الوحيد بعلاقة مع تقنية النار (Pausanias, vol. II, 19, 5)

[4] راجع سيشان (Séchan) مع الملاحظات المتطابقة، والحاشية رقم 59 من الفصل الأول.

ولكن لا شيء في طبائع بروميثيوس يشير إلى أنه مهيأ سلفاً للدخول في تعارض مع زيوس. لذلك يبدو أن م. سيشان قبل طرح ويلاموفيتز (Welamovitz) الذي يفترض في الأساس وجود بروميثيوس مزدوج ومختلف: بروميثوس (Promethos) الإيوني . الأتيكي(*)، إله صناعات الفخار والتعدين، المكرم في عيد البروميثيا (Prometeia)، وبروميثيوس (Prometheus) البيوتي . اللوكريذي* الجبار الذي ترتبط ثورته وعقابه بمبحث الصراع الكبير بين الأجيال الآلهية. أصل مزدوج إذاً واندماج مبحثين متميزين: وما أن تماثل إله تقنيات النار بالجبار ضحية غضب زيوس، حتى يبدو لك كسارق للنار ومعاقب على هذا الأساس. لذلك هناك أيضاً تعارض المظهر النفسي مع المظهر الأخلاقي الذي سبق وارتسم عند هيسيودوس: إن بروميثيوس هو في الوقت نفسه "الابن الشاطر ليابيت (Japet)" محسن البشرية، والكائن صاحب "الأفكار الملتوية"، أساس مصائب الإنسان[5].

تبقى مسألة الأصول مستعصية على الحل. ولكن في أقدم نص لهيسيودوس، تظهر ميثة سرقة النار بشكل شديد التوحد، وتثير مشكلة تعني الوظيفة التقنية: يبدو العمل وكأنه نتيجة صراع زيوس وبروميثيوس. ولا شك في أن للميثة دلالات مختلة. لقد تمكن م.

---

* جميعها نسب الى مناطق يونانية.

(5) المصدر نفسه، ص13- 14.

دوميزيل من التعرف إلى عناصر تنتمي إلى الدورة الهندو - أوروبية لسرقة الرحيق، غذاء الخلود[6]. ولكن يمكننا أيضاً الإشارة إلى تساؤلات أخرى. إن الرواية تعرض بطريقة ما خلق الإنسان الذي يبدو وكأنه انفصال بين البشر والآلهة الذين كانوا يعيشون سابقاً مختلطين. والذي يدل على هذا الانفصال الذي يستتبع وضعاً جديداً للعرق البشري، هو توزيع الحصص الغذائية التي أفسحت المجال لبروميثيوس ليحتال على الآلهة لمصلحة البشر. وتعبّر سرقة النار، بين أمور أخرى، عن الوضع البشري الجديد بمظهره المزدوج الإيجابي والسلبي. والنار شيء ثمين. ولا غرو في أنه كان لها عند هيسيودوس، مثلما أظهره م. دوميزيل، معنى "غذائي"، ثم، بدل أن تكون، مثل عند أسخيليس، النار "المحضّرة"، لم تكن بعد سوى "نار الطبخ". ولكن هذا الطبخ هو الذي يسمح للإنسان بالتغذية: فهو من دونه محكوم عليه بالموت جوعاً. وبالنسبة إلى هيسيودوس، التعادل تام بين العمل الذي قام به زيوس بإخفاء النار عن العرق البشري، وعمل إخفاء غذائه، حياته (βίος). وفي الحالتين النتائج مماثلة. وكون القمح مخبّأ، على الإنسان ان يعمل في الأرض التي كانت تعطيه سابقاً حصاداً طبيعياً. كذلك يحتفظ زيوس بالنار الطبيعية برفضه توجيه صاعقته مستقبلاً نحو الأرض لمصلحة الفانين. من هنا، بالنسبة إلى بروميثيوس، الذي يريد انقاذ الجنس البشري، ضرورة تزويده بالنار الاصطناعية المسروقة من جوف

Georges Dumézil, *Le festin d'immortalité*, (Paris: [s. n.], 1924) chapter IV.

القتّة[7] (ἐν κοίλῳ νάρθηκι)، وفق تقنية مستعملة آنذاك لنقل النار. فيكون لعمل تأمين الحفاظ على الحياة البشرية إذاً طابع اصطناعي مزدوج: إنه إبدال تقنية نار بنار طبيعية، إنها حيلة أخذت زيوس على حين غرّة.

ولسرقة النار ثمن يجب دفعه. فقد أصبح شرط الحصول على الثروة العمل: إنها نهاية العصر الذهبي الذي يؤكد تمثيله في المخيّلة الميثية في التعارض بين الخصب والعمل، ذلك أن كل الثروات في ذلك العصر تأتي تلقائياً من الأرض. وما هو صحيح عن منتجات الأرض لن يكون أقل منه عن البشر: باندورا، الامرأة الأولى، هي أيضاً المقابل للسرقة البروميثية. لم يعد البشر يولدون مباشرة من الأرض، فمع المرأة سيتعرفون إلى الإيلاد وبالتالي إلى الهرم والألم والموت.

ويعبَّر عن هذا الرابط بين وظيفة الخصب ووظيفة العمل بطريقة أخرى في ميثة باندورا. باندورا تعني "التي تعطي كل شيء"[8]، وتدعى في تمثيل قديم، أنيسيذورا "التي تخرج العطايا من الأعماق"، أي إلهة الأرض التي ترئس الخصب. ولكنها في الوقت نفسه، تظهر في الميثة

---

[7] Hésiode, *Théogonie*, p. 567; *Travaux*, p. 52.

[8] نعرف أن هيسيودوس يعطي اشتقاقاً آخر: عطية كل الآلهة *Travaux*, pp. 81-82، لكن المقاربة مع أنيسيذورا لا تدع شكاً حول دلالة الاسم الحقيقية.

كنتاج للفن: إنها عمل صانع يصنعها من التراب وهو تارة هيفايستوس، وطوراً بروميثيوس أو حتى إيبيميثيوس. نراها على أوانٍ مرسومة، تنبت من الأرض مشغولة بدبابيس: يلوّح إيبيميثيوس بدبوسها. وعند هيسيودوس، فإن باندورا هي عمل هيفايستوس الذي طرّق لها أيضاً تاجاً من ذهب حيث تتمثل بمظهر الحياة حيوانات الأرض والبحر. أما أثينا فحاكت لها الثوب والحجاب اللذين يزيّنانها؛ لقد علّمتها فن الحياكة.

في هذا السياق، يظهر الخصب والعمل بوصفهما وظيفتين متعارضتين ومتكاملتين. ويتميز الوضع البشري فعلاً بهذا المظهر المزدوج والمتناقض. فكل طائلة لها مقابلها، ولكل خير شرّه. والثروة تفرض العمل والولادة والموت. وبروميثيوس، أبو البشر، بوجهين: خيّر وشرّير. ويتمثل مظهره السلبي بشخص أخيه ونقيضه إيبيميثيوس. كما إن باندورا مزدوجة من أوجه مختلفة. إنها شرّ، ولكنها شرّ محبب. إنها تمثل الخصب، تكره الفقر وتتكيف مع الرخاء، لكنها في الوقت نفسه، مثل الدبّور بين النحل، رمز البطالة والتبذير. وعندما يذكر هيسيودوس أخيراً في البيت الأول من Travaux[9] النزاع (Éris)، فذلك ليقول لنا أنه ليس واحداً، كما يمكن اعتقاده، إنما اثنين: الصالح والسيئ. ويمكن القول أنه في عالم الازدواجية هذا هناك، بالنسبة إلى هيسيودوس، شيء واحد لا يكذب، لأنه يفرض قبول وضعنا البشري وخضوعنا

[9] Hésiode, *Travaux*, pp. 11-17.

للنظام الآلهي: إنه العمل. العمل يؤسس علاقات جديدة بين الآلهة والبشر. يرفض البشر **المغالاة**: الآلهة من جهتهم يؤمّنون للذين يعملون الثروة "بالقطعان والذهب". وهكذا يأخذ العمل قيمة دينية: "إن الذين يعملون يصبحون أغلى عند الخالدين بأضعاف مضاعفة"[10].

ولا غرو في أن العمل بالنسبة إلى قروي بيوتي صغير في القرن السابع، يجب أن يبقى منحصراً، جوهرياً، في الزراعة: لم تتبلوّر فكرة نشاط وفكرة وظيفة تقنيتين ولا ارتسمت شخصية بروميثيوس كأب لكل الفنون. ولكن أصالة هيسيودوس هي أن يكون أكّد، من خلال الصراع الذي يعارض زيوس مع بروميثيوس، مكانة العمل في فكر ديني منجز.

إن بروميثيوس هيسيودوس يظهر الصفات النفسية التي تستأهل التوقف عندها. فمظهره المتجانب أخلاقياً يقربه من شخص مثل لوكي (Loki) الذي يظهر هو أيضاً في الوقت ذاته كإله حدّاد

---

(10) المصدر نفسه، ص 309. تظهر وظيفة الخصب كذلك عند هيسيودوس بالارتباط بالممارسة الصحيحة للسيادة الملكية. ولكن الأمر يتعلق بالخصب بشكله الجماعي التام، راجع *Travaux*, p. 225 et sq. والازدهار الذي يؤمّنه العمل هو بالعكس خطوة آلهية فردية. سنعود ونلتقي بهذا المظهر من التفريد عندما سندرس بروميثيوس موزّع الحصص.

وكإبليس يسرق غذاء الخلود[11]. وهو، كما لوكي أيضاً، إله ذكي، ولكن حتى في حالة الذكاء يمتاز بتعارضه مع زيوس. فزيوس، عند هيسيودوس، لا يمثل فقط **السلطة والقوة** (المرموزتين بحضور Kratos وBié إلى جانبيه)، ولكن أيضاً بزواجه من **نظام** (Métis) و**عدالة** (Thémis). وأمّا ذكاء بروميثيوس، فيبدو بالعكس مبنياً على الحساب والحيلة، و"الأفكار الملتوية". وغالباً ما يحضّر تبصّره خدعة. ويؤدي دهاؤه إلى كوارث ترتد في النهاية ضدّه، لدرجة يظهر فيها أحياناً كغافل وطائش[12]. تناقضات نفسية لا تتفسر بازدواجية الأصل أكثر مما تتفسر ربما بالعواطف الممزوجة بالخوف وعدم التقدير التي يبدو أنّها أثارتها روابط الذين هُمّشوا عن الجسم الاجتماعي بسبب وضعهم وممارساتهم وأسرارهم أيضاً.

وهناك صفة أخرى لبروميثيوس هيسيودوس نجدها عند أسخيليس وعند أفلاطون. فبروميثيوس يبدو مكلفاً بصورة خاصة بتوزيع الحصص وبإعطاء لكلٍّ حصته. وعند هيسيودوس، كونه حكماً في الشجار بين البشر والآلهة، يتولّى تحديد حصة كل شخص. وعند أسخيليس، عندما وزّع زيوس مختلف الامتيازات بين مختلف الآلهة

---

[11] راجع Dumézil, op.cit., p. 94.

[12] بهذا المعنى، يظهر بروميثيوس، المتبصّر، وأخوه التوأم، إبيميثيوس، الطائش، كوجهين لشخص واحد.

وثبت الرتب في إمبراطوريته[13]، كان هو الوحيد ليفكر بالعرق البشري ويعارض مشاريع زيوس. وعند أفلاطون توكل إليه الآلهة أن يوزع مع أخيه على كل كائنات الخلق "الصفات بالطريقة المناسبة"[14]. وتتابع الحكاية عند هذا الكاتب، بطريقة دقيقة وكافية لتوضح لنا المعنى الواجب إسناده من دون شك إلى وظيفة الموزع هذه. ونعرف الميثة كما يفترض أن يرويها بروتاغوراس (Protogoras) لسقراط. فإبيميثيوس بذّر الصفات الجاهزة لمصلحة البهائم من دون أن يترك شيئاً للبشر. ولكي يعوّض عن شر أخيه، سرق بروميثيوس من مصنع هيفايستوس وأثينا النار، أي العبقرية خالقة الفنون. وأصبحت بذلك كل التقنيات بين أيدي البشر. ولكنهم لا يعرفون الفن السياسي، ولا الفن العسكري الذي هو جزء من الأول، لأن زيوس وحده يتصرف بهذه المعلومات التي لا يمكن للآلهة التقنيين أن يشتركوا بها. ولم يتمكن بروميثيوس من الاقتراب من حصن سيد الآلهة المحمي من قبل حراس. وفي النهاية على زيوس إيفاد هيرميس إلى البشر حاملاً لهم، مع معنى الشرف والعدالة، فن حكم المدن. ولكن الموفد طلب تعليمات أدق حول طريقة أدائه مهمته. هل عليه، كما فعل بروميثيوس بخصوص التقنيات، أن يعطي لكلٍّ فنّاً مختلفاً عن فنّ الآخرين؟ كلا، فبالنسبة إلى الفن السياسي، سيكون حصة مشتركة للجميع. وأفلاطون، من دون شك، ليس جاداً: على الميثة، بمفهوم بروتاغوراس، أن تساعد على تبرير

---

[13] Eschyle, *Prométhée enchainé*, p. 228 et sq.

[14] Platon, *Protagoras*, 230 D et sq.

تلك الممارسة للديموقراطية الأثينية التي عظّمها بيريكليس، ولكن أدانها أفلاطون من حيث إشراك رجال الصنائع في حكم الدولة. "هاك، يستنتج بروتاغوراس، كيف يتقبل مواطنون بحق آراء حدّاد أو إسكافي حول الموضوع العام"[15]. ونحن نعلم أن أفلاطون هو بعكس الذين شدّدوا على عدم تلاؤم الوظيفة التقنية مع الوظيفة السياسية: ممارسة الصنعة تقلل من هيبة ممارسة السلطة. إنما هناك نقطة تبقى بنظر أفلاطون صالحة، فهو بسخرية كبيرة يشدد في ميثة بروميثيوس ذاتها على التعارض بين الفن السياسي والفن العسكري من جهة، والتقنيات النفعية من جهة ثانية. زيوس سيّد، محمي من حراس (φύλακεϚ)، متعارض مع الآلهة التي في درجات أدنى وترعى الفنون والعمل: نتعّرف هنا إلى مخطط الطبقات الاجتماعية الثلاث ووظائفها، المعبر عنه في لغة الدين، والذي يسيطر على تيّار فكري سياسي يوناني بكامله. والحال، إن الفضائل التي يتحلّى بها أعضاء الطبقتين الأولتين لوظائفهم كقادة وحراس تؤسس، بالنسبة إلى أفلاطون، نظاماً اجتماعياً مشتركاً، بينما نفسية أصحاب المهن تستدعي بالعكس اقتصاد الملكية الخاصة. إنه على كلٍّ ليس تصوراً خاصاً بأفلاطون. نعتقد أنه سبق لنا ورأينا عند هيسيودوس إشارة توجّه مماثل في التعارض الملحوظ بين مظهرين للخصب: العدالة الملكية تضمن بالنسبة إلى المجموعة ازدهاراً

---

[15] المصدر نفسه، .324 c.

جماعياً، والثروة التي يؤمّنها العمل لكل شخص هي بالعكس خطوة آلهية فردية[16].

وميثة بروميثيوس، عند أفلاطون، تعبّر عن تصور أعدّ جيداً للتقنية كوظيفة اجتماعية. وأين الغرابة في ذلك؟ فنحن نعرف أن مكانة التقنيات، في ذلك العصر، كانت كبيرة في كل المجالات. وكان تقسيم العمل في أثينا قد خطى خطوات مهمة. وكان أهل الصنائع قد مارسوا دوراً، في ازدهار المدينة وفي الحياة السياسية، لم يكن أفلاطون راضٍ عنه على كل حال. وبالتوازي فقد أصبح التفكير حول المهن أمراً عادياً، بخاصة عند السفسطائيين. ولكن عند أفلاطون ذاته، يظهر الاهتمام بالتكنولوجيا بالاستشهاد المتواتر، خلال الحوار، بأمثلة تقنية. تقسيم العمل مدروس عن كثب، وتستخدم ايجابياته كحجج لتبرير تخصّص السلطة السياسية.

وبالمقابل، إنه من اللافت أن هذه الأهمية المعطاة للتقنية لم تؤثر في تصوره للإنسان. أو بالأحرى لم تؤثر فيه إلاّ سلباً. فأي من المظاهر النفسية لا يبدو له ذا محتوى إنساني مقبول: لا ضغط العمل كمجهود بشري من نمط خاص، ولا الخدعة التقنية كابتكار ذكي، ولا الفكر التقني في دوره المنشيء للعقل. بل بخلافه، فإننا نجد عنده همّ فصل الذكاء التقني ومعارضته مع الذكاء، والإنسان التقني مع مثاله

---

(16) راجع سابقاً، ص 267، n. 10.

للإنسان، كما إنه يفصل الوظيفة التقنية مع الاثنتين الأخريين في المدينة. إنه هذا الموقف المسبق الذي يشرح الانعطاف الذي أحدثه أفلاطون في الجزء الرابع من **الجمهورية** في نظرية ثلاثية الحكم الاجتماعية التي تظهر عبر خَرْقٍ واضح في عرضها. لقد سبق لأفلاطون وأظهر تصوره للطبقات الاجتماعية الثلاث، ولوظائفها الثلاث، ولأنماط البشر الثلاثة التي تؤلفها. وكي يعرض لما تكمن فيه العدالة في **الدولة**، يحلل تتابعاً ثلاث فضائل[17]. الأولى، الحكمة (σοφία أو ἐπιστήμη)، تعود إلى أعضاء الطبقة الأولى (الحكام): إنها بالضبط ما يسمح لهم بممارسة وظيفتهم على رأس المدينة. كذلك بالنسبة إلى الثانية، الشجاعة (ἀνδρεία) في ما يخص أعضاء الطبقة الثانية (المحاربين). ونتوقع أن تكون الثالثة مخصصة لأعضاء الطبقة الثالثة (حرفيين ومزارعين) ومرتبطة كذلك بوظيفتهم. وقد تكون فضيلة العمل بالذات، مصدر ازدهار **الدولة**. ولكن لا شيء من هذا القبيل: فالفضيلة الثالثة، الاعتدال (σωφροσύνη)، لم تعد متخصصة، إنها منتشرة في كل الطبقات الاجتماعية من دون أن تنتمي بشكل خاص لأي منها. ولا يمكن تفسير هذا اللاتناسق[18] إلا برفض إعطاء الذين

---

(17) Platon, *République*, p. 428 a et sq.

(18) تنتهي الشجاعة (ἀνδρεία) هي ذاتها بتحديد كل مظاهرها النوعية في تصور وحدوي للفضيلة. ربما كانت مثل ثالث "للتنقيحين المتماثلين في التقليدين المتوازيين" اللذين كان م. ج. دوميزيل يؤكد وجودهما في الزردشتية وعند كيكيرون

يشكل عملهم الوظيفة الاجتماعية، فضيلة إيجابية. ويمكن القول إن العمل، بالنسبة إلى أفلاطون، يبقى غريباً عن كل قيمة إنسانية، وأنه، تحت بعض المظاهر، يبدو له حتى كنقيض لما هو جوهري في الإنسان.

إن هذه الطريقة في تحديد وتقييم التقني في الإنسان، هي عند أفلاطون متلازمة مع نسق كامل حيث الفلسفي والأخلاقي والسياسي ممزوجة بشكل وثيق. ومن هذا المشهد إلى ما كان الإنسان الواقعي في هذه الحضارة، يمكن أن تكون المسافة كبيرة. وبين الواقع النفسي وتعبيره الأدبي والفلسفي هناك عادة تفاوت. وهو في خطر التزايد، في حالة أفلاطون، بلعبة الاعتبارات الاجتماعية السياسية. ولتقويمه بدقة، من المفيد الاستعانة، من بين شهادات أخرى[19]، بميثة بروميثيوس نفسها بالنص الذي وصلنا من أسخيليس.

(*Journal de Psychologie*, 1950, p. 449). ولكن عند أفلاطون هناك بعض الاسباب الاجتماعية والسياسية للإصلاح تظهر من دون شك بشكل واضح.

[19] لقد لوحظ التوجه نحو الأبحاث التقنية عند الإيونيين، في تيار كبير للطب اليوناني، عند أحد المعاصرين لأفلاطون مثل أرخيتاس. راجع Pierre Maxime Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque* (Paris: Presses universitaires de France, 1949), p. XX et XXI. ويعبر أيضاً عن أهمية التقني في الدين: في تقديس التقنيات؛ في الميثات التي، بربطها أصل التقنيات بالآلهة والأبطال، تقيّم عملية الاختراع.

ليست فكرة الوظيفة التقنية العامة، عند إسخيليس أقل منها عند أفلاطون. فبروميثيوس عنده ليس معدّناً أو فاخورياً بشكل خاص. فلا الخزافة ولا التعدين موجودان في لائحة التقنيات الطويلة التي يتباهى بإهدائها إلى البشر. والنار التي سرقها هي سيدة كل الفنون (διδάσκαλοϚ τέχνηϚ πάσηϚ): هي ذاتها أم التقنيات كلها: "بكلمة، يقول، ستعرف كل شيء. تأتي كل الفنون للفانين من بروميثيوس"[20]. من جهة ثانية، إننا لا نجد أي أثر في المأساة لتحفظ ما تجاه التقني. ولم يسجل أي تعارض بين العلم البحت والفنون النفعية: في لائحة حسناته يضع بروميثيوس في خانة علم الأعداد نفسها وفن ترويض الأحصنة واستثمار المناجم. واتسع بالعكس مكان الوظيفة التقنية في الإنسان. وظهر الذكاء والعقل كتقنيين، بما فيهما من خصوصية بشرية: إن الاكتشاف المتتالي للفنون هو الذي دلّ على مراحل تقدمها. في البداية كانوا (البشر) يرون من دون أن يروا، كانوا يصغون من دون أن يسمعوا، وشبيهين بأشكال الأحلام، كانوا يعيشون وجودهم الطويل في الفوضى والاضطراب. وإنهم يجهلون منازل القرميد المشمسة، كانوا يجهلون العمل في الغابة، كانوا يعيشون تحت الأرض، مثل النمل الرشيق، في عمق المغاور المقفلة عن الشمس..."[21]. وإنّه لإيحائي أن يصبح بروميثيوس، الإله التقني وأبو الفنون، رمز الإنسان ذاته. وإنه لمهم أن يؤكد بعض السمات: ضعف الإنسان ذي الأصل

---

(20) Eschyle, *Prométhée enchainé* , p. 506

(21) المصدر نفسه، 447 et sq.

الروحي والمادي على السواء، من دون جهد مضنٍ للتحول من الطفل الذي كانه، إلى كائن يتمتع بالفكر، قادر بعمله على تنظيم حياته والسيطرة عليها.

إن زيوس متباين مع بروميثيوس. إن زيوس الذي لا يظهر إلا من خلال الكوارث التي يحدثها أو التهديدات التي يطلقها بواسطة سفرائه، أو يعمل بواسطة مساعديه السلطة والقوة (Κράτος و Βία)، رمزي سلطة مطلقة لدرجة أنها تتموضع أبعد من العدالة كما أبعد من الذكاء. وفي Prométhée enchainé، يمثل زيوس ألوهية قديمة سيدة الزمن الخالي، ويمثل كذلك طغيان سلطة سياسية غير منضبطة قانونياً، كما يمثل كل ما هو غير إنساني في العالم ويسحق الإنسان أو يعرقل نشاطه وعمله.

ولكن المصفّد (Δεσμώτης) لم يكن يشكل سوى جزء من المجموعة المأسوية[22]. في الثلاثية* – التي وضع لها م. سيشان، بعد آخرين، برهنة مقنعة جداً – نشهد تحولاً في شخصية زيوس الذي تشبّع

[22] كانت تشمل الثلاثة: بالإضافة إلى بروميثيوس المكبّل، بروميثيوس المحرر (Λυόμενος)، وبروميثيوس حامل نار، (Πυρφόρος).

* ثلاثة أعمال أدبية موضوعها مترابط أو نفسه في الثلاثة، وتدلّ هنا على ميثات بروميثيوس الثلاث المذكورة في الحاشية السابقة.

عقلاً وعدالة، وفي ذات الوقت تحسنت سيرة بروميثيوس وتخلّى عن نزعته الزائدة في "المطالبة". وفي النهاية يتصالح الإلهين.

إن مبحث الشجار والمصالحة بين زيوس وبروميثيوس يحمل، في المأساة، عدة دلالات؛ إنه حاضر في جميع أصعدة الواقع البشري. إنه تصور ديني جديد يتأكد، وشكل أخلاقي جديد. إنه بالنسبة إلى إسخيليس أيضاً فعل إيمان في المدينة، في الديمقراطية، هذا التوازن السياسي الجديد بين الفئات الاجتماعية المتخاصمة. ولكنه أيضاً مظهر جديد للبشري بدأ بالارتسام. وتترجم المأساة بسمات شخصية بروميثيوس الأهمية المتزايدة للتقني عند الإنسان. وكتعبير أدبي، إنها تؤكد المظهر الداخلي للوظيفة التقنية، وتدل على شكلها النفسي.

لقد سجّلنا من خلال ثلاثة نصوص للميثة نفسها مظاهر وأوقاتاً للوظيفة التقنية. فعند هيسيودوس، وفي فكر ديني، يبدو العمل كنشاط شاق؛ بالتشديد على الجهد البشري يضمن الفرد البركات الآلهية، الازدهار والخصب. إن فكرة الفن البشري، عند أفلاطون، محررة تماماً، ومجال التقني محدود كوظيفة اجتماعية؛ ولكن في فكر فلسفي يترجم بعض التحولات الاجتماعية والإنسانية، نجد الفن منحّط القدر بالنسبة إلى الطبيعة، كما إن المظاهر النفسية للوظيفة التقنية منكورة ومبعدة. وعند إسخيليس، نشعر بتوجه أخلاقي واجتماعي

مختلف، وبالتوازي، بإمكانية أفضل لدمج العمل بالإنساني: بعض السمات في مشهد الإنسان تبرز الأهمية المعطاة للتقني.

إنما، في المجمل، تبقى الوظيفة سيئة الصورة وضعيفة المنهجية. فلا شيء يشير، حتى عند إسخيليس، إلى الاهتمام بحوافز العمل – من دون شك لأنها محض خارجية. فصدى العمل التقني والعمل على الإنسان، ودورهما الخلّاق، ومظهرهما أيضاً في الاشتراك مع الغير، ليست ملحوظة. والحد بين العمل والمعرفة التقنية غير دقيقة. ولا نرى ظهور فكرة العمل كوظيفة اجتماعية كبرى، كنمط نشاط إنساني نوعي. لقد أسيء إدراك ما يحدد المجال الخاص بالتقني.

إن التفاوت بين المستوى التقني وتقويم العمل في اليونان كان ملحوظاً في الأغلب: بالرغم من المكانة التي سبق واحتلتها التقنيات في حياة البشر، ورغماً عن التحولات الذهنية المهمة التي تبدو أنها جلبتها لها، فالنشاط التقني والعمل لم يشقا طريقهما إلى القيمة الأخلاقية إلاّ بصعوبة كبيرة. ويجب الإضافة أنهما لم يتحررا بعد كوظيفة نفسية، وليس لهما ذلك الشكل الموزون للسلوك الإنساني المنظم الذي نعرفه لهما اليوم.

العمل والطبيعة في اليونان القديم[1]

كان تحليل العمل في اليونان القديم يُتناول في أغلب الأحيان من وجهتي نظر متلازمتين: الحط من قيمة العمل، وانحصار الفكر التقني[2]. غير أن موضوع دراستنا مختلف. فلأننا ننظر إلى العمل كنمط سلوك كبير[3]، هو في أيامنا شديد التنظيم والتوحد، تساءلنا في أي شكل يظهر في العالم القديم؟ وما هو المكان الذي يحتله في الإنسان وفي المجتمع؟ وكيف يحدد بالنسبة إلى باقي النشاطات

---

(1) *Journal de Psychologie*, 1955, pp. 1-29.

(2) راجع: P.-M. Schuhl, *Machinisme et Psychologie* (Paris : [s. n.], 1947, pp. 1-22;- A. Aymard, « Hiérarchie du travail et autarcie individuelle dans la Grèce archaïque, » *Revue d'Histoire de la philosophhie et d'Histoire générale de la civilization*, 1943, pp. 124-146 ; »L'idée de travail dans la grèce archaïque, » *Journal de Psychologie*,1948, pp. 29-45 ;- A. Koyré, Les philosophes et la machine, Critique, 1948, pp. 324-333 et 610-629; Du monde de l'"à peu près"à l'univers de la précision, ibid.,1948, pp. 806-823 (repris dans *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, 1961, pp. 279-329).

(3) راجع I. Meyerson, "Le travail : une conduite," *Journal de Psychologie*, 1948, pp. 7-16.

البشرية؟ أي عمليات نحسها بشكل أو بآخر وكأنها عمل، وبأي مظاهر وبأي محتويات نفسية؟

الملاحظة الأولى معجمية. فلا توجد في اليونانية كلمة متطابقة مع كلمة "عمل". إذ إن كلمة πόνοϚ تستعمل لكل النشاطات التي تتطلب جهداً شاقاً، وليس فقط للأشغال المنتجة ذات القيم المفيدة اجتماعياً. ففي ميثة هرقل، على البطل أن يختار بين حياة اللذة والرخاوة والحياة المكرسة للمشقّة (πόνοϚ). وهيراكليس ليس عاملاً. ففعل "عمل" (ἐργάζεσθαι) يبدو أنه مخصص للاستعمال في قطاعين من الحياة الاقتصادية: النشاط الزراعي، وأعمال الحقول (τὰ ἔργα) ، وفي الطرف الآخر النشاط المالي: (ἐργασία χρημάτων)، فائدة رأس المال. ولكنه يطبق أيضاً، مع فارق بسيط محدد، على النشاط المفهوم بشكله العام: الـ ἔργον، إنه بالنسبة إلى كل شيء ولكل كائن نتاج فضيلته الخاصة (ἀρετή). فالكلمات التي من الجذر الهندو – أوروبي (-tek)تقودنا في اتجاه آخر: الموضوع هذه المرة موضوع إنتاج كالإنتاج الحرفي، أو عملية من نوع صناعة تقنية (ποιεῖν) متعارضة مع نشاط طبيعي(πράττειν) هدفه ليس إنتاج شيء خارجي، غريب عن الفعل الإنتاجي، إنما إجراء النشاط للنشاط، من دون هدف آخر غير ممارسته وإتمامه[4]. لذلك، فإن كلمة ἔργον، على الرغم من

---

[4] راجع .Aristote, *Politique*, VII, 1325 b 15 sq: العمل – الحياة العملية (βίοϚ πρακτικόϚ) – لا يفرض عملاً خارجياً؛ راجع Ethique à Nicomène, Z4, 1140a : للإنتاج بالفعل غاية مختلفة عن ذاته، ليست موجودة في العمل، لأن العمل

الاستعماليين اللذين ذكرناهما، يمكن استعمالها لتسجيل التباين بين "إتمام" العمل (πρᾶξις)، وإنتاج عمل الحرفي المبدع. وهناك نص إيحائي في هذا الصدد في Charmide أفلاطون[5]. فكريتياس (Critias) يعرض، حسب السفسطائي بروديكوس [6] (Prodicos) من دون شك، الفرق بين فَعَلَ وصَنَعَ: (ποιεῖν و πράττειν). والحال أن نمط العمل الذي تدل عليه كلمة ἐργάζεσθαι مرتبط بمجال πράττειν ؛ ويتعارض مع ποιεῖν، مثلما ἔργον تتباين مع ποίημα*. وأن يكون الحرفيون خلاّقين (δημιουργοί) لا يتنافى مع هذه الملاحظات. لأن الكلمة، عند أفلاطون وهيسيودوس، لا تصف في الأصل الحرفي كحرفي، مثل "عامل" أو "منتج": إنها تحدد كل النشاطات التي تمارس خارج نطاق المنزل (οἶκος) لمصلحة العامة (δῆμος): نشاطات الحرفيين من نجارين، وحدادين، والشعراء المتشددين، وكذلك العرّافين والبشيرين، الذين لا "ينتجون" شيئاً[7].

الناجح هو ذاته غاية (τῆς μὲν γὰρ ποιήσεως ἕτερον τὸ τέλος, τῆς δὲ πράξεως οὐκ ἂν εἴη· ἔστι γὰρ αὐτὴ ἡ εὐπραξία τέλος) و Métaphysique θ,6, 1048 b 18 sq.-8, 1050 a 23 sq.

(5) 163 bd.

(6) راجع Dupréel, *Les Sophistes*, Neuchâtel, 1948, p. 133.

* ποίημα: كلمة يونانية تعني إنتاج فكري، قصيدة.

(7) ربما حتى المتسولون، حسب أ. أيمارد (A. Aymard)؛ راجع L'idée de travail dans la Grèce archaïque, loc.cit., p. 39.

إن هذه الأحداث المعجمية تدعنا نشك، من بين النشاطات التي تشكل في نظرنا المجموعة الموحدة لمناحي العمل، في فوارق صعد، في مظاهر متعددة، حتى في تعارضات. وبالطبع، فإن غياب كلمة نوعية وعامة في الوقت نفسه لا يكفي لبرهان غياب مفهوم حقيقي للعمل. إنما يؤكد وجود مشكلة تبرر البحث النفسي الذي نحن في صدده.

وحول المحتوى النفسي للنشاط الزراعي لدينا شهادة Les Travaux et les Jours عند هيسيودوس، قصيدة من القرن السابع، حيث استطعنا رؤية أول نشيد للعمل. نعني عملاً زراعياً. لقد أصبحت العبارة فضفاضة. فهـ. جانمار[8] (H. Jeanmaire)، بإعادته لتمييز كسينوفون بين "أرض البذر" و"أرض الغرس"، سجل بوضوح التعارض في اليونان بين زراعة الأشجار وزراعة الحبوب، قمح، شعير، مخلوطة بقليل من التربيه الحيوانية واستثمار بعض خيس الغابات. هذه هي بالضبط زراعة هيسيودوس. والتعارض لا يسري فقط على الصعيدين التقني والاقتصادي. ففي هذين النوعين من النشاط الزراعي يبرز شكلان مختلفان جداً من تجربة العلاقات بين الإنسان والأرض. زراعة الأشجار يطيل باقتصاد القطاف: تبدو إنتاجاتها كهبات الطبيعة، كبركات تعزى إلى آلهات توزيع الثروة – اليونانيون يسمونها: موزعة الفرح بغزارة (πολυγηθεῖς): الهوري* (Horai)، الخاريتيس*

---

(8) H. Jeanmaire, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus* (Paris : [s. n.], 1951), pp. 30-33.

(Charites))، الإينوتروبيس* (Oinotropes) [آلهات الفصول والجمال والكروم (المترجم)]. ؟ وظيفتها تنمية الأغصان وإنضاج الثمار على وقع الفصول التي يشترك بها الإنسان ليس بالعمل أكثر من العودة الموسمية للأعياد والولائم التي تحقق التواصل مع الآلهة. ولكن، كما يلحظ أيضاً هـ. جانمار، لا تذكر قصيدة هيسيودوس آلهات الجمال والفصول سوى مرة واحدة، ودونما قصد. فقد زيّنّ بنعمهنّ باندورا، الفخ المنصوب للرجال من قبل الآلهة انتقاماً لسرقة النار. ولا تتدخل هنا حكاية بروميثيوس كعنصر غريب عن ذلك النشيد للعمل الزراعي: هي لا تبرر ضرورة ري الأرض بالعرق كي تنتج ثماراً فحسب، بل تعيد إلى الماضي الميثي للعصر الذهبي صورة العطاء العفوي الذي تجسّده آلهة النباتات. فهبات الأرض يجب أن تكسب. وباندورا[9] - كل هبات الأرض - هي بالنسبة إلى الرجال صورة الشر المتلطّي وراء إغواءات خطيرة: إنها الامرأة التي يشبهها هيسيودوس بالدبّور بين النحل، والتي ترمز إلى البطالة وتبذير الثروات المجنيّة بعرق الجبين[10].

إن أرض هيسيودوس أرض حراثة. وكلمة ἔργα نفسها تدل في اليونانية على الحقل والعمل. وذيميترا هي إلهة الأرض المزروعة

---

[9] في التمثيل المصور، تبدو باندورا وصنوها أنيسيذورا "التي تنبت الهبات"، كإلهتَي الأرض والخصب.

[10] إن للمقاربة بين Théogonie، 595، وTravaux، 305، دلالتها، راجع كذلك Travaux 704: المرأة هي دائماً بالمرصاد للوليمة (δειπνολόχηϛ) وللذة أيضاً، تمتص ثروات زوجها وقوته الجنسية.

بالتعارض مع الأرض البرّية أو الخصبة وحدها. وفي تمثيل هذه السلطة الآلهية، هناك دائماً صعيد نشاط وجُهد بشريين[11]. يقال: أعمال ديميترا. وفي العبارة المقدسة: قمح ديميترا (Δημήτερος ἀκτή) يوحي هذا القمح أحياناً بالسنبلة التي تدرس وتذرّى على بيدر الآلهة[12] المقدس، وأحياناً أخرى بالطحن المسحوق تحت حجر الطاحون.[13] وبعكس آلهة النباتات، فإن وظيفة ديميترا، أكثر من توزيع هبات، تكفل في علاقاتها مع البشر نظاماً منتظماً. وفلاح هيسيودوس من جهته، عندما يشترك بتعبه في إنماء القمح، ليس لديه شعور بتطبيق تقنية الزراعة على الأرض أكثر من ممارسة صنعة. وبكل ثقة يخضع للقانون القاسي الذي يحكم تعاطيه مع الآلهة. والعمل بالنسبة إليه شكل من أشكال الحياة الأخلاقية التي تتأكد بالتعارض مع مثال المحارب، وشكل أيضاً من أشكال تجربة دينية، قلقة من ناحية العدالة وقاسية، بدل أن تزهو في ألق الأعياد، تملأ حياته بالأداء التام للمهمات اليومية. وفي هذا القانون للحقول (πεδίων νόμος)، الذي تعرضه Les Travaux، لا يمكن الفصل بين ما يعود إلى اللاهوت وعلم الأخلاق ودراسة زراعية. فتختلط هذه الأصعدة في نفس الروح الطقوسية الدقيقة. وينبغي أن يتم كل شيء في وقته وبالشكل الذي يناسبه: وهكذا يكون

---

(11) حول فروقات الأصعدة في تمثيل الآلهة التي ترئس الزراعة، راجع J. Japet, *Revue de l'Histoire des religions*, 1950, I, pp.172-206.

(12) Hésiode, *Travaux*, 597,et 805; Homère, *Iliade*, V, 500 ;Théocrite, *Idylle*, VII, 30 et 155.

(13) Homère, *Iliade*, XIII, 322, et *Odyssée*, II, 355.

البذر عند صراخ الغرانق: عندئذ يضع الفلاح يده على مقبض المحراث ويوجه صلاة إلى زيوس الجهنمي وإلى ذيميترا لكي يثقل القمح بنضوجه، ولكن ذلك اليوم لا ينبغي أن يقع في الثالث عشر من بداية الشهر، المعمول للغرس، كما إن الثامن هو لخصي الخنازير والثيران، واليوم السابع من نصف الشهر لرمي قمح الإلهة[14] المقدس على البيدر، وبمعرفته ذلك، لا يكون قد وفّر مشقّته وأجهد نفسه "من دون إغضاب الخالدين، آخذاً بالأوامر السماوية ومتجنباً أي خطأ"[15]، ويمكن له أن يثق بالعدالة الآلهية. إن أهراءه ستفيض قمحاً – هذا هو، عند هيسيودوس، المظهر النفسي لعمل الأرض. إنه لا يشكل نمط سلوك خاصاً يهدف إلى إنتاج قيم مفيدة للمجموعة، بوسائل تقنية؛ إنه بالأحرى شكل جديد للتجربة والسلوك الدينيين: ففي زراعة الحبوب، يتصل الإنسان بالقدرات الآلهية، من خلال جهده وتعبه المنظمين بدقة. وبالعمل تصبح قيمة البشر عند الخالدين أضعافاً مضاعفة[16].

إنّ الحياة القروية التي يصفها هيسيودوس تفرض نظام الملكية الصغيرة التي يمكن للفلاح المنطوي على ذاته أن يستثمرها مباشرة. والتلميح الوحيد عند الشاعر إلى الحياة المدينية، هو التحذير من التجربة التي يوقعنا فيها، في أيام الشتاء، مصنع الحداد، حيث يمكننا

(14) Travaux, 780 sq.

(15) المصدر نفسه، 826-828.

(16) Travaux, 309.

المماحكة في الدفء طويلاً[17]. والأمر يتعلق بوضع اليونان الغابر السابق لنظام المدينة. إنما، حتى في العصر الكلاسيكي، يبقى الاقتصاد اليوناني زراعياً بشكل جوهري. فخارج المدن الذروية ذات النمط الحربي، الملكية القروية الصغيرة هي القاعدة. وإننا نعلم أنه بعد سقوط الثلاثين لم يبقَ في أثينا سوى 5000 مواطناً من 20000 محروماً من ملكية عقار ريفي. وفي بعض مناطق اليونان وحتى ربما في الأتيكا، يبقى المنزل (οἶκοϛ)، الملكية العائلية، غير قابل التصرف به حتى نهاية القرن الخامس. فالأرض، بالتمثيلات الدينية المتعلقة بها والرابط الخاص الذي يجمعها بالمالك[19]، تشكل نمط ملكية مختلف

---

[17] المصدر نفسه، ص 493.

[18] راجع A. J. V. Fine,Horoi. Studies in mortgage,real security and landtenure in ancient Greece,*Hesperia*,Sull. IX,1951; L. Gernet, Horoi, Studi in Onore di Ugo Enrico Paoli, 1955, pp. 345-353.

[19] حول هذه المظاهر الدينية للملكية العقارية، راجع Aristote, Constitution d'Athène,XI,4 الأبيات التي يحتفل بها صولون بتحرير "أم الأولمبيين الوقورة، الأرض السوداء [....] عبدة سابقاً، وحرّة الآن".

[20] من خلال الملهاة، نستشف ما استطاعت أن تكون حياة القروي في الأتيكا، العامل في أرضه بمساعدة بعض العبيد. وذيكيوبوليس في مقاطعة أخارنا الريفية والمحاصر من الحرب في أثينا، يرتعب من ذكر المدينة. إنه يبكي قريته "التي تجهل كلمة" يشتري "وتؤمن كل شيء من ذاتها": Aristophane, *Les Acharniens*, 35 sq. – راجع أيضاً في Ploutos المديح الذي يخصّه الفقر للحياة القروية التي كلها عمل وبساطة مأكل – وقروي Γεωργόϛ ميناندريس (Ménandre) المكرّس كلياً لأرضه، هو أيضاً بحق أخو فلاح هيسيودوس.

جداً عن المال: فهي لا تنتقل إلاّ بصعوبة لتدخل في دورة الإقتصاد النقدي. ونحن إذاً لا نعجب كثيراً إذا ما رأينا مواقف نفسية قريبة جداً من تلك التي كانت عند هيسيودوس تطول وتدوم في صدد العمل الزراعي.

وحتى عند كسينوفون، المنهمك، في Economique، بوسائل زيادة إرث بإعادة بيع بأسعار باهظة أراضٍ مشتراة بسعر بخس، لا تبدو الزراعة، مأخوذة بشموليتها، كنشاط من نمط مهني. يقول هيسيودوس: وضع الآلهة العَرَق أمام الاستحقاق، (ἀρετή). كذلك، بالنسبة إلى كسينوفون، الزراعة هي قبل كل شيء، ما يسمح بممارسة نمط ما من الفضيلة (ἀρετή)، فلا يكفي أن تكون لدينا الطاقات والمواهب؛ ينبغي وضعها في العمل (ἐργάζεσθαι). فالفضيلة هي في التطبيق[21]. وبذلك يتحدد، بالتباين مع حياة الرخاوة والكسل واللامبالاة، شكل من الفضيلة النشيطة المكونة من نشاط ومبادرة واهتمام: ἐπιμέλεια. ولكن كي نفهم على أي صعيد نفسي تتموضع هذه "الحمية في العمل"[22]، ينبغي الملاحظة أنها تظهر متعارضة مع النشاط الحرفي الذي، بإكراهه العمال على حياة بيتية، جالسين في فيء المصنع أو قرب النار طيلة اليوم، يرخي الجسم ويزيد الروح[23] بلادة. وبالتناقص مع العمل الحرفي، تأتي الزراعة الآن لتتحد مع النشاط

---

(21) Xénophon, *Economique*, I, 16. في نفس المعنى Politique, VII, 1325 a 32.

(22) *Economique*, I, 21.

(23) IV, 2.

الحربي لتحديد مجال الاهتمامات الرجلية، أعمال ἔργα لا نخاف فيها من التعب ولا من الجهد[24] (πόνοϹ). يقول قورش (Cyrus) لليساندورس (Lysandre)، "لن أتناول طعام العشاء أبداً من دون أن أتصبب عرقاً وأجهد نفسي في أي عمل حربي أو حقلي". وبالمقابل، إذا ما قسمنا، في حالة الحرب، المزارعين والحرفيين إلى مجموعتين لنسألهم ما يريدون فعله، يقرر الذين يزرعون الأرض بالدفاع عنها بالسلاح "والحرفيون بعدم القتال، والبقاء، كما عودتهم تربيتهم، مطمئنين من دون خطر: μήτε πονοῦνταϹ μήτε κινδυνεύονταϹ"[26].

إن الزراعة، مثل الحرب، ليست بصنعة. حتى هل يجوز لنا أن ننعتها بصنعة (τέχνη)؟ من يقول صنعة (τέχνη) يقول معرفة متخصصة، تعلّم، وسائل نجاح سرّية. لا شيء من هذا القبيل في العمل الزراعي: المعارف الوحيدة التي يطلبها هي أنه يمكن لكل إنسان أن يكسب بالملاحظة والتفكير[27]. إنّه لا يتطلب أي تعلم خاص[28].

---

[24] أهل الحقول الذين يمارسون الزراعة، يتلقون تربية قوية ورجلية"، "إنهم أشداء جسماً وروحاً"، V, 13 حول الحياة الزراعية كتصلّب على الحياة الحربية .V, 4, sq

[25] IV, 24.

[26] VI, 7. التعارض نفسه في Pseudo-Aristote,*Economiques*, I, 1343 aa 25 sq. الزراعة تحمل على الشجاعة (ἀνδρεία). وبعكس الصنائع الحرفية التي تجعل الأجسام غير قادرة على الخدمة (ἀχρεῖα)، إنها تجعل الناس قادرين على تحمل حياة الهواء الطلق والحراثة القاسية:(θυραυλεῖν καὶ πονεῖν) .

[27] لقد صدمنا في تطبيق التوليد السقراطي في المعرفة الزراعية: راجع Caster, *Mélanges Desrousseaux*, Paris, 1937, p. 49 n.ولكن غاية كسينوفون هي جعل

بينما "الذين يمارسون الفنون الأخرى يخبئون إلى حد ما الأسرار الجوهرية لفنونهم"[29]. إن الأرض "لا تعمل للأبّهة، بل تُظهر ببساطة، من دون رياء ومن دون كذب، ما هي قادرة عليه وما هي غير قادرة عليه"، إنها تفشي لنا بسخاء كل أسرارها[30]. إن العرض الذي يجريه كسينوفون لمواسم البذر، وللعزق، وللحصاد، وللدرس، وللتذرية، ولزراعة الأشجار المثمرة، مخصص بكامله ليظهر لنا في هذه العمليات، ليس التصنّعات البشرية، بل "الطبيعة". من أين تأتينا الكِرامة مثلاً إن لم يكن من الكرمة؟ إنها الكرمة ذاتها تعلّمنا، بتعرشها على الأشجار، أن نعطيها دعامة؛ وبمدّها لأحجنتها عندما لاتزال حبّاتها صغيرة، أن نضع في الظل الأقسام المعرضة؛ وبفقدانها أوراقها، أن ننزعها لإنضاج ثمرها في الشمس التي تكون قد أصبحت لطيفة[31]. ولكن ما هو سبب عدم نجاح الجميع بالتساوي في الزراعة؟ إن الموضوع ليس موضوع "معرفة أو جهل"[32]، أو موضوع اكتشاف طرق عبقرية في عمل الأرض"، ولكن، كما في قضايا الحرب، إنه موضوع

= المظهر العفوي الطبيعي للزراعة محسوساً، بالتعارض مع الفنون المكتسبة (XIX,15,16,17). إنها الألوهية التي تعلمنا قواعد الزراعة (XVII, 3)

(28) XVIII, 10; XV, 4; VI, 9.

(29) XV, 2.

(30) XIX, 17.

(31) XIX, 18.

(32) XX, 2.

جهد وسهر: (ἐπιμέλεια)[33]. فبإقصاء كل أنواع التقنية، تكون قيمة العمل الزراعي من قيمة المزارع: "تسمح الأرض بالتمييز جيداً بين الصالحين وغير الصالحين. فالكسالى لا يمكنهم فعلاً التذرع بالجهل كما في باقي الفنون" [34].

وبخلاف صنعة الحرفيين ذات القدرة السيدة في الحدود الضيقة التي تمارس ضمنها، فإن للزراعة والحرب قاسم مشترك هو أن الإنسان يشعر فيهما بتبعيته للقوى الآلهية التي مددها ضروري لإنجاح عملها. فسلطة الآلهة "مطلقة بالنسبة إلى أعمال الحقول كما الأعمال الحربية"[35]. ولا يمكن التفكير بمبادرة عسكرية قبل استشارة الآلهة بداية وتقديم الأضاحي واستكشاف الطالع: ولا يمكن كذلك البدء بالأعمال الزراعية قبل استرضائها. إن الناس العقلاء يؤدّون الشعائر (θεραπεύουσι) للآلهة لكي تسهر على الفواكه والحبوب"[36]. إن هذه الشعائر ليست زخرفاً يضاف من الخارج على العمل الزراعي: أليست الزراعة بحد ذاتها شعائر تنشيء أفضل العلاقات مع الآلهة؟ والأرض، باعتبارها إلهة، تلقن العدالة للذين يستطيعون ذلك. فهي تمنح بالمقابل

---

(33) XX, 4.

(34) XX, 14.

(35) V, 19.

(36) V, 20.

الذين يزرعونها (أو الذين يؤدون لها الشعائر) بصورة أفضل، المزيد من الخيرات"[37].

ما هي قيمة هذا التعارض الذي يركّز عليه كسينوفون بشدة بين العمل الزراعي والصنائع الحرفية؟ إنها في رجوعهما إلى صعيدي تجربة يتنافيان إلى حد بعيد. فنشاط الحرفي يعود إلى المجال الذي يمارس فيه في أثينا فكر أصبح وضعياً. أما الزراعة فتبقى بالعكس مندمجة بنظام تمثيل ديني[38]. والمظهر التقني والأدواتي للعمل لا يمكنه الظهور فيه: فالمسافة الزمنية والتقنية، بين الجهد البشري ونتيجته، شاسعة جداً. والأساسي ينتج في ما يسميه م. دوبرييال[39] (M. Dupréel) "تعاون المسافة" التي تشرك سلوكات دينية. إذاً لا يأخذ عمل الأرض شكل استخدام الطرق الناجعة وقواعد النجاح. إنه ليس عملاً على الطبيعة لتحويلها وتكييفها لغايات بشرية. وهذا التحول،

---

(37) V, 12. راجع أيضاً .XX, 14: تتعامل الأرض جيداً مع من يتعامل معها جيداً. Cyropédie, VIII, 3, 38 الأرض تحترم العدالة أكثر من أيّ شيء، إنّها تعيد بشكل جيد وعادل البذار الذي تحصل عليه. الفكرة نفسها، بشكل تهكمي في Ménandre,fr. 92 A, 35 et 36 Edmonds: "لا أحد يزرع أرضاً أكثر تقوى (ἀγρὸν εὐσεβέστερον). فإذا زرعت فيها شعيراً تعيد لي بعدالتها كل ما بذرته فيها". وفي *Economiques* يلحظ Pseudo-Aristote أنه من كل الاهتمامات، تحتل الزراعة المرتبة الأولى في ترتيب "العدالة" (I, 1343 a 30).

(38) تشهد الأعياد والروزنامة الدينية في اليونان على هذا الاندماج للزراعة في الدين.

(39) E. Dupréel, *Sociologie*, Paris, 1948, p. 207 sq.

حتى في ما لو كان ممكناً يشكل زندقة[40]. إنه اشتراك في نظام أعلى من الإنسان، طبيعي وآلهي على السواء. إنه في هذا السياق الديني يرتدي مظهر الجهد، في العمل الزراعي، دلالة خاصة: تكتسب مواجهة المهمة المفروضة، والانشغال القاسي والمضغوط، قيمة واعتباراً بمقدار ما يكون لهما علاقة مع الألوهية، نوعاً من الرابط المتبادل. عندئذ يستطيع العمل أن يظهر، بمواجهة المتطلبات والعدالة الآلهية، فضيلة، بالمعنى الأعم للكلمة: ἀρετή. وهناك في ذلك مبحث يأتي ليوازن، في التفكير الأخلاقي لليونان، تأكيد تفوق الفكر البحت على العمل[41].

لا تظهر القيمة الاقتصادية للعمل بوضوح في هذا النمط الزراعي أكثر من مظاهره الأدواتية والتقنية. فطالما على المنزل

---

[40] اذا كانت زراعة الأرض محسوسة كاشتراك نشيط في النظام الطبيعي والآلهي، فبعض العمليات البشرية تظهر متناقضة مع هذا النظام. نعلم غضب نيميترا ضد إريسيختون (Erysichthon) الذي كان قد أعمل فأسه في غابتها. الموضوع موضوع غابة مقدسة من دون شك. ولكن ربما جاز مقاربة هذه الحكاية من حكاية ليكورغوس، في إحدى دلالاتها: ليكورغوس يقتل درياس (Dryas)، ابنه، وفي نصوص أخرى، يقطع رجله، معتقداً أنه يقطع كرمه، ومن حكاية فيلاكوس (Phylacus) الذي جعل ابنه عاجزاً بقطعه شجرة، أو، بحسب أخرى، بتقطيعه حيوانات.

[41] من هيسيودوس إلى هيرونوتس (VII, 102)، وكسينوفون وبرونيكوس (Prodicos)، نتبع هذا المبحث للفضيلة باختبار طريق الجهد الشاق، (πόνοC)، راجع Ch. Picard, « Nouvelles remarques sur L'apologue dit de Prodicos, » *Revue archégique*, XLII, 1953, pp. 10-41.

(οἶκος) أن يلبـي الحاجـات العائليـة، يبقـى الاسـتكفاء مثـال الحيـاة القرويـة[42]. إنّ ثمـار الأرض المخصصـة للاسـتهلاك المحلـي تتعـارض مـع القيم الاقتصـادية"للتداول". هنا أيضاً يؤسس العمل لتبادل شخصـي مع الطبيعة والآلهة، أكثر منه بين البشر.[43]

إنّما الحاح كسينوفون بالذات على التركيز على هذه الفوراق، يجعلنا نفترض أنها كانت موضوع اعتراض في أوساط أخرى. وتأتي الزراعـة، بالنسبة إلـى الفكـر السياسي العقلـي، لتتموضـع، فـي قسمة العمل، في صعيد باقي الصنائع نفسه. وبتجرّده من امتيازه الديني، يفقد عمـل الأرض للتـو كرامتـه الخاصـة: الجهـد البـشري لـم يعـد محـسوساً كفضيلة (ἀρετή). إنـه ينـدرج فـي فئـة الانشغالات العبديّة التـي تتطلب طاقـة جسدية[44]. وربمـا يظهـر هـذا التوجـه المـزدوج تجـاه النـشاطات الزراعية فـي التمثيل الـذي يقوم بـه اليونـاني للمجموعـة السياسية: فتارة

---

[42] حول مثال الاستكفاء هذا، راجع Aymard, op.cit.

[43] يستخرج البشر غذاءهم من الأرض (ἀπὸ τῆς γῆς) ككل الكائنات التي تستخرجه طبيعياً من أمّها، ولكنّ الزراعة لا تستخرج شيئاً من البشر (ἀπ' ἀνθρώπων)، كما تفعل التجارة والعمل المأجور : Pseudo-Aristote, *Economiques*, 1343 b.

[44] ينبغي ملاحظة نمو الرّق في الأرياف منذ العصر الاستهلاني وتجميع الملكية العقارية. وفي نص ايحائي، يعارض بلين (Pline) بين الزمن حيث كانت الأرض، التي يعمل فيها القوّاد والشخصيّات الكبيرة في روما، مغتبطة تحت السكك المتوّجة والمحاريث النصرية، والزمن حيث الأرض المسلمة إلى أيدي مستعبدة وأرجل مكبّلة والتي لاتزال تحمل ثماراً (Hist. nat., XVIII, 4). بالنسبة للمخيلة الميثية يمكن بسهولة تغطية صور عربة الحرب والكدن النصري والمحراث.

يكـون فلاحـون وحرفيـون طبقتـين متميـزتين إن لـم تكونـا متـواجهتين، وطـوراً، طبقـة واحـدة متعارضـة مـع المحـاربين والقضـاة. إن التردد، فـي مدرسـة أرسـطو، يـؤدي إلـى التنـاقض. وقد تكـون الزراعـة مقدمـة كنمط النشـاط "المتوافق مع الطبيعة" الذي يمكن للإنسان أن يمارس فيه بعدالـة فضيلته الناشطة، وفـي أحيـان أخرى، قد نـصنع منها نشاطاً متعارضـاً كليـاً مـع طبيعـة الإنـسان الحـر، انـشغالاً "عبـدياً" مثلـه مثل الـصنائع الحرفية[45].

هنـاك فـي الأسـطورة اليونانيـة شخـصية طريفـة نـشاهدها مـن خـلال بعض أبيات قصيدة هوميريـة وتلميح قصير عند أفلاطـون: إنـه

---

[45] للمقارنة مثلاً بين .Economiques, 1343 a 25 sq، و Politique, 1330 a 25 sq. ينبغي الملاحظة أن هذا التردد في كتابات أرسطو أو المنسوبة إليه، يفسر وجود شكلين مختلفين من الملكية والاستثمار الزراعيين، في العالم اليوناني، مع أوضاع اجتماعية متعارضة بالنسبة إلى المزارعين: نظام الملكية الصغيرة المستثمرة مباشرة من قبل القرويين المواطنين الأحرار، كما في أثينا، ونظام "أصحاب القطاعات" المستبعدين من المواطنية في المدن الدورية، ذات النظام الحربي.

[46] يوحي السيد ل. جيرنيه، الذي لفتنا إلى شخصية مارغيتيس وإلى أهميته بالنسبة إلى تمثيل ما للنشاط التقني، بتقارب مع الإله السلتي لوغ (Lug). ونجد تصوراً معاكساً تماماً في نصّين من سفر الخروج ذكرهما P.-M Schuhl, Labeur et contemplation, *Efforts et realizations*, décembre 1952.ألهم الأزلي بيتسابل (Betsabel) فنّاً "كونيّاً"؛ سيعرف القيام بكل أنواع العمل وتنفيذ كل عمل فنّي (Exode, XXXI, 1, 11, et XXXV, 30 sq.) – إنّ االمهارة المهنية تغطي هنا مجمل صنائع الحرفيين.

مـارغيتيس (Margites)، الرجـل الـذي يعـرف كـل الـصنائع، ولكنـه لا يمارس أياً منها بشكل صحيح. ليتنا عرفنا المزيد عنه. إنما نستشف أن فكرة المهارة، في بعض مجالات العمل، تفرض تخصصاً دقيقاً. من جهة ثانية، أبرز السيد ج. دوميزيل المباحث الأسطورية ذات العلاقة مع هذا النشاط الصناعي[47]. إننا نرى فيها تدخل الحرفيين بشكل حاسم في تنظيم العالم. فبانتاجهم أشغالاً من صنعتهم، يوزعون بين الآلهة المجالات والامتيازات المتوافقة مع المهام الخاصة لكل منهم. هذا هو في اليونان دور السكالبة* (Cyclopes)[48]. هؤلاء الأشخاص يذكّرون بروابط من نمط التلخينيس (Telchines) والذاكتيليس[49] (Dactyles)، المعدّنين ذوي النشاط السحري وأحياناً الحربي، أكثر منه التقني. غير أن هذه الصور الأسطورية تعود بالضبط إلى زمن غابر. إنهم كائنات مهمّشون مشرّدون يجوبون الجبال والغابات[50]. بينما

---

(47) G. Dumézil, *Tarpeia*, Paris, 1947, pp. 208-246.

* حدّادون وبنّاؤون عمالقة لهم عين واحدة في وسط الجبين.

(48) Hésiode, *Théogonie*, 639 sq.; Apollodore, Bibliothèque, I, 7؛ راجع Dumézil, op.cit., pp.222.

(49) بحسب كاليماك، يمكن أن يكون التلخيس هم من صنعوا مذراة بوسيذيون. التلخينس والذاكتيليس هم أول عمال المعادن.

(50) حول هذا المظهر للبداوة راجع Plutarque, *Vie de Numa*, XV. حول علاقة السير في الجبال بالتعدين راجع Jeanmaire, op. cit., p. 182.

الحرفيون أناس منظمون مدنيون مقيمون ثابتون[51]. ولا يمكن تصور نشاطهم إلا في إطار المدينة. فتبعاً للحدث المديني لتقسيم العمل، يتحدد المفهوم الإيجابي للصنعة (τέχνη) في اتجاهين: نشاط متخصص، مساهم مع نشاطات أخرى بتوازن الجسم الاجتماعي؛ ومجموعة قواعد تحفّز النجاح في مختلف مجالات العمل. وإن لشخصية مارغيتيس دلالتها في هذا الصدد. فليس المطلوب منه أن ينظم العالم، ولكن التقيد بصنعة واحدة إذا أراد تأديتها بشكل صحيح. وبمقدار ما نشعر، في المواقف النفسية المرتبطة بالزراعة، باستمرارية منذ الأزمنة القديمة، بالمقدار ذاته نلاحظ، في عمل الحرفيين، قطع المدينة مع ماضٍ أسطوري.

هناك ملاحظة للتاريخ الاجتماعي تسمح بتوضيح هذه الملاحظات: إننا لا نجد، في عصر كلاسيكي، أي شكل من أشكال التنظيم الديني للمهنة. فليس هناك من وسيط بين الحرفي والمدينة: لا رابطة ولا أخوية. هذا ما يساهم في عقلنة الصنعة: ينظر إليها كوظيفة اقتصادية وسياسية.

ليست المدينة، بالنسبة إلى اليوناني، كياناً مجرداً. فهو لا يقول "أثينا"، بل يقول: الأثينيين[52] (οἱ ᾿Αθηναῖοι). فالمدينة هي المواطنون

---

[51] نتكلم على العصر الكلاسيكي. إننا نعلم أن الصنّاع، عند هوميروس، لم يفقدوا طابعهم "الترحالي".

[52] يلاحظ م. ف. شاشيرميير (M. F. Schachermyer) في هذا الصدد، تعارض المدينة اليونانية المكوّنة من روابط شخصية، مع مدن الشرق القائمة على أساس

المتحدون بروابط صداقة شخصية، والممارسون لنشاطاتهم بواسطة تلك العامية (κοινωνία). فما هي مكانة الصنعة في هذه المجموعة؟ لا غرو أنه يفرض أن يكون هناك في هذا الصدد تباينات مهمة في تقويم مختلف الفئات الاجتماعية. ولكنها تبدو أنها تناولت بالأخص القيمة الاجتماعية المعطاة لانشغالات الحرفي وتلاؤمها مع الوظائف السياسية. أمّا حول مكانة الصنعة في نظام النشاطات البشرية داخل المدينة (ΠόΛΙϹ)، فيمكننا إبداء ملاحظات ذات طابع عام.

إن ما نسميه تقسيم العمل، يبدو، بطريقة ما، كأساس "السياسة". فإذا كان البشر يتوحدون، فذلك لأنهم بعضهم إلى بعض، من حيث التكاملية المتبادلة. والمدينة تتكون بالتعارض الواعي مع مثال الاستكفاء الفردي أو العائلي[53]. وإننا نجد عند بروتاغوراس دراسة متماسكة لهذ النظرية. ويروي السفسطائي[54] أن أنواع الحيوانات كانت قد زوّدت، من قبل إبيميثيوس، بقدرات (ΔΥΝάΜΕΙϹ) مختلفة - بعضها تمتلك القوة، وبعضها السرعة، وبعضها الآخر الخصب... إلخ - بطريقة توازن حظوظ كل منها حتى لا يبيد أي منها. أمّا العرق البشري، المنسي في التوزيع، فيبدو مأسوياً: إنه محكوم بالزوال. لذلك

إقليمي. للتعبير عن فكرة البابليين، علينا القول: أهل إقليم مدينة بابل (La formation de la cite grecque, *Diogène*, IV, 1953, p. 33).

(53) بانتسابهم إلى مثال استكفاء، يواجه **الكلبيون** الفكر السياسي للعصور القديمة بكامله. راجع Aristote, Politique, I, 1253 a 25 sq.

(54) Platon, *Protagoras*, 320 e sq.

قرر بروميثيوس سرقة القدرات (ΔYNάMEIϚ) التقنية من الآلهة وإهداءها إلى البشر. ووزعها عليهم، مثلما فعل إبيميثيوس بالنسبة إلى الأنواع الحيوانية، بإعطائه كل شخص إمكانية مختلفة عن إمكانية الباقين. فالبشر هم إذاً الوحيدون الذين يتمتعون بالذكاء التقني الذي يمكنهم من صناعة الألبسة والأحذية والمنازل...، والوحيدون أيضاً الذين لا يمكنهم الاستمرار في العيش من دون تبادل المنتجات والخدمات مع الآخرين. أليست هذه طريقة، عند بروتاغوراس، للإعلان أن العمل يعبر عن الجوهر في العلاقة الاجتماعية وأن البشر هم مواطنون بهذه الشبكة من النشاطات المهنية التكميلية التي تضمهم إلى بعض؟ وقد يراودنا الاعتقاد بذلك، بقدر الطموح الذي يقرّ به السفسطائي، وهو تبرير "ديموقراطية الحرفيين" هذه - الأسوأ بالنسبة إلى أفلاطون وأرسطو - التي تتألف جمعيتها من الإسكافيين والمنجّدين والحدادين والحرفيين[55]. مع ذلك هناك ملاحظة تجعلنا حذرين. فبخصوص دور تقسيم المهمّات، فلا يبدو أن أفلاطون وأرسطو على خلاف مع بروتاغوراس. ففي **الجمهورية**، ربما كان أفلاطون أكثر دقة من سفسطائنا: "يبصر المجتمع النور عندما لا يعود الفرد قادراً على إكفاء ذاته ويصبح لذلك بحاجة إلى عدد كبير من الناس"[56]. وباعتبار أن كل شخص مختلف عن الآخرين بطبيعته، عليه أيضاً أن يتخصص في مهمات مختلفة. وهكذا "سيكون للناس حصص متبادلة في الأشياء

---

[55] المصدر نفسه، 324 cd.

[56] Rép. 369 b sq.

التي اشتغلوها بعضهم لبعض"[57]. ويكون هدف الاتحاد السياسي قد تحقق - ترتكز المدينة إذاً على توزيع المهمات. هل يعني هذا أن علاقة العمل تشكل الرابط بين المواطنين؟ بالنسبة إلى بروتاغوراس كما بالنسبة إلى أفلاطون وأرسطو، يبدو الاستنتاج معكوساً تماماً. فإذا كانت الصنعة تحدد في كل منّا ما يميزه عن الآخرين، فوحدة المدينة (polis) يجب أن تؤسس على صعيد خارج عن النشاط المهني. فتتعارض مع تخصص المهمات وتفريق الصنائع، مجموعة المواطنين السياسية المحددين كمتساوين (ἴσοι) ومتشابهين[58] (ὅμοιοι)، نكاد نقول: متعاوضين. إن هذه الفكرة، عند بروتاغوراس، يعبّر عنها بلغة الميثة المجازية. وإن كان البشر يمسكون بكل التقنيات، فهم لا يستطيعون بعد إنشاء مجتمع سياسي؛ إنهم يفتقرون إلى الأساسي: ما يجب أن يجمعهم بروابط الصداقة[59] (φιλία)، الذي لا بروميثيوس ولا

---

[57] المصدر نفسه، 371 b.

[58] في إسبارطة يدعى المواطنون متشابهين (ὅμοιοι). وممنوع عليهم ممارسة نشاط مهني.

[59] الصداقة (φιλία) هي بامتياز عاطفة "سياسية". العواطف المهنية هي بالعكس من نوع الحسد والتنافس. راجع هيسيودوس: "الفاخوري يحقد على الفاخوري، والنجار على النجار، والفقير على الفقير والمغني على المغني". نشاطات الصنعة

تورّط في النزاع (Ἔρις) (Travaux, 24).

هيفايستوس ولا أثينا يمكنهم إعطاءه لهم، لأن زيوس وحده يملكه(60): الاحترام (AiδώϚ) والعدالة (Δίκη)، الفضيلتين الأخلاقيتين والسياسيتين على السواء. وهيرميس هو الملكف بحملهما إلى البشر. ولكن ينبغي عليه، في توزيعهما، أن يعمل بعكس ما كان قد فعله بروميثيوس: ليس لكل شخص طاقة مختلفة، ولكن الطاقات نفسها لكل الأشخاص بالتساوي ومن دون تمييز. ويتوسع أرسطو بصرامة في الطرح نفسه. فبالنسبة إليه تفرض وحدة الدولة تبادل كامل بين متساوين. ويضيف: "كما لو أن الإسكافيين والنجارين يتبادلون أشغالهم كي لا تبقى الأشغال نفسها مصنوعة بالأيادي نفسها[61]" ولكننا لم نختر هذا المثل إلا لنبرز، من حيث استحالته، فرق الصعيد، أو بالأحرى التعارض بين مجال النشاطات الاقتصادية وما يكوّن المدينة حقاً. فلا السكافة ولا النجارة يمكنهما إنشاء علاقات "مرتدة" تطبع الرابط السياسي. إن أرسطو، بعد أن ميّز في **المدينة** بين القسم المداول والقسم المحارب، يلاحظ على الفور أن المواطنين أنفسهم ينتقلون بالتناوب من الواحد إلى الآخر، كما إنهم بالتناوب يأمرون ويؤمرون.

---

[60] لقد أشرنا في مكان آخر إلى تعارض الآلهة التقنيين – أثينا، وهيفاييتوس، وبروميثيوس – مع زيوس السياسي والسيد، كما العلاقة بين الآلهة التقنيين ووظيفة التوزيع (راجع سابقاً ص 190). في *Prométhée enchainé* لإسخيليس 45 – 50، هيفاييتوس يشكو من صنعته كما من حصة حصل عليها بالتقاسم. فيردّون عليه أن كل باقي الآلهة حصلوا على حصتهم مثله، ما عدا زيوس الذي هو فوق كل تخصيص.

[61] *Politique*, II, 1261 a 35.

بينما على المزارعين والحرفيين بالعكس أن يبقوا محجوزين في حدود اختصاصهم تحت طائلة مخالفة ذلك النمط الأدنى للنظام الذي يشتركون فيه بصنعتهم[62]. وعندما يستخلص الإسطاجيري[*]: "تصوروا عشرة آلاف شخصاً يتجمعون داخل الأسوار نفسها، يتزاوجون، ويتبادلون منتجاتهم: كون بعضهم نجارين والبعض الآخر فلاحين وإسكافيين...، فهذا لا يصنع مدينة"[63]، فهو متفق مع مناصري حكم الشعب (demos) مثل بروتاغوراس، كما مع مؤيدي نظام "الأفضلين". فبالنسبة إلى هؤلاء وإلى أولئك، تعتبر النشاطات الصنائعية، المحصورة في الاقتصادي، خارج المجتمع السياسي. ولكن بالنسبة إلى الأولين، يمكن للحرفيين، خارج صنعتهم، أن يكون لهم منفذ إلى الصعيد الأعلى[64]؛ بينما التعارض، بالنسبة إلى الآخرين، عميق لدرجة أن الإشتراك في صعيد يقصي الآخر. ومن هذا التفكير الإيجابي حول تنظيم النشاطات المهنية في المدينة لا تبرز فكرة وظيفة كبرى اجتماعية وبشرية وحيدة، العمل، إنما فكرة تعددية الصنائع المفرقة للذين يمارسونها بعضهم عن بعض.

---

(62) VII, 1329 a 35.

(*) المقصود أرسطو نسبة الى مسقط رأسه إسطاجير(Stagire)، مدينة في مقدونيا في اليونان.

(63) III, 1280 b 20 sq.

(64) Protagoras,324 e-325 a

لذلك لا ينبغي تطبيق عبارة "تقسيم العمل" في العالم القديم إلا مع بعض التحفظ. إنها مفارقة زمنية من الناحية النفسية بمقدار ما تفرض تمثيلاً للصنعة، بالنسبة إلى "الإنتاج" بصورة عامة. إنما اليوناني لا يرى الصنعة بهذا المنظور. فالصنعة تفرض، عند الذي يمارسها، قدرة (ΔúNAMIϹ) خاصة، وعند الذي يستعمل منتجها حاجة (XPEíA). ويأتي تقسيم المهمات من التناقض بين هذين المظهرين للصنعة: إن تعدد الحاجات يتعارض عند كل شخص مع محدودية طاقاته. فتقسيم المهام إذاً لا نحسّه كمؤسسة يكون هدفه إعطاء العمل عامة أعلى درجة من الفعالية الإنتاجية. إنه ضرورة ملازمة لطبيعة الإنسان الذي يبرع بعمل شيء بمقدار ما لا يعمل سواه. وأي من النصوص التي تتغنّى بتقسيم المهمات لا يتناوله كوسيلة لتنظيم الإنتاج للحصول على أكثر بكمية العمل نفسها: ويكمن فضله بسماحه لمختلف المواهب الفردية أن تتفجّر في النشاطات الخاصة بها وتخلق بذلك أشغالاً متقنة بقدر ما يمكن لها أن تكون[65]. إن العبارة التي أعلنها عوليس في *Odyssée*: "لكلّ النشاط الذي يناسبه"[66]، لها صداها في

---

(65) في *Le Capital* يلاحظ ماركس (Marx) أن هذا التصور يترجم حالة اقتصادية حيث إن قيمة التداول تتقدم على القيمة التجارية: ch. XII, 5, (t. II, p. 270.) من ترجمة J. Molitor.

(66) *Odyssée*, XIV, 228.

تحاليل النظريين مثل أفلاطون وسقراط[67]، وفي الملاحظات العملية لكسينوفون. وفي *Cyropédie* يذهب كسينوفون بعيداً في ملاحظاته: أبعد من الصنعة – حتى تفريق المهمات داخل المصنع نفسه. "في المدن الصغيرة، العامل نفسه يصنع خشب السرير والأبواب والمحاريث والطاولات؛ حتى يضيف أحياناً بناء المنازل [....] ولكن في المدن الكبيرة، حيث إن كل عامل لديه زبائن كثيرون يشترون منه، وظيفة واحدة تكفي لإعاشة إنسان. وحتى أحياناً لا حاجة إلى صنعة كاملة: شخص يصنع أحذية للرجال وآخر أحذية للنساء. أحدهم يقص الحذاء والآخر يخيطه، واحد يفصّل الثياب وآخر يجمع القطع". يبدو أن الفكر هنا يتوجه، مثل عند أفلاطون[69]، في اتجاه تقاني. فبتمييزه أنماطاً مختلفة لعملية إتقان الإنتاج، يبدو أنه يجب عليه إظهار الدلالة الاجتماعية والتقنية لتقسيم العمل. ولكن بالفعل، لا شيء من هذا القبيل. فكسينوفون لم يتوصل إلى فهم تقسيم العمل كطريقة لتوزيع المهام داخل السيرورة الإنتاجية. وهو لا يعتبرها إلا تحسيناً للمنتج بإتقان طاقات الحرفي.

---

(67) "كل منا بطبيعته لا يشبه كلياً أي آخر، بل إن هذه الطبيعة تميّزه منه؛ ولتنفيذ مهمات مختلفة يناسب أشخاصاً مختلفين. Platon, Rép. 370 bc. –" الطبيعة لا تتصرف بخسّه مثل سكاكينيّي دلفا الذين لسكاكينهم استعمالات عديدة: إنها تعطي لكل كائن الشيء المخصص له، وهكذا تكون كل أداة أكثر إتقاناً بمقدار ما هي مخصصة لاستخدام واحد وليس لأكثر. Aristote, *Politique*, 1252 b 1-5.

(69) راجع P.-M.Schuhl, "Remarques sur Platon et la technologie," *Revue des Etudes grecques*, p. 465-72.

هذه الطاقات التقنية التي يحفزّها تقسيم العمل حتى الإتقان تظهر كصفات طبيعية. فعندما يضع بروتاغوراس على الصعيد نفسه المعارف التقنية عند البشر وقدرات (ΔΥΝάΜΕΙϚ) الحيوانات، وعندما يشبّه نظام الصنائع بتوازن الأنواع في الكون، فذلك ليس صورة بلاغية. ألا يرتكز أهم أشكال تقسيم المهام على التعارض البيولوجي بين الرجل والمرأة ؟ وقد نظّر كسينوفون ذلك بما يأتي: "منذ البداية، كيّفت الألوهية طبيعة المرأة مع أعمال واهتمامات الداخل، وطبيعة الرجل مع أعمال واهتمامات الخارج"[70]. وقد وضع أرسطو نظرية تعارض آخر، أساسي مثل الأول وليس أقل "طبيعة": الاهتمامات الحرة تتطلب دراية وتفكير (ΦΡόΝΗΣΙϚ)، والأعمال العبدية تتطلب صفات استسلامية للطاعة[71]. ولا يقحم تفريق صنائع الحرفي مبادئ أخرى. فعند أفلاطون، مهمة بشر الصنائع، بالنسبة إلى كل فرد، "هي ما خلقته لها طبيعته الفردية[72]". وفي مصنع الفاخوري، أحدهم يشكل

---

(70) *Economique*, VII, 22. نفهم أنه ينقص الحرفيين الفضيلة الرجلية: إنهم يعملون كالنساء "في الداخل". وجهة النظر نفسها حول التقسيم الطبيعي للمهمات بين الرجل والمرأة في Pseudo-Aristote, *Economique*, 1343 b 28 sq.

(71) *Politique*, 1252 a 30 sq. . نعلم أن تعارض رجل حّر – عبد ليس دائماً مقبولاً بشكل طبيعي.

(72) Rép., 374 b. لكن أرسطو يلاحظ أن الطبيعة لا تعمل البشر إسكافيين كما تعملهم عبيداً (*Politique*, 1260 b 1)

(73) إن ما يرويه لنا أغاثرخيدس (Agatharchides) عن تنظيم العمل في مناجم الذهب في النوبه دالّ للغاية: توزيع اليد العاملة – التي تشمل عدة آلاف من

وآخر يرسم: قدرتان (ΔΥΝάΜΕΙϹ) اثنتان مختلفتان متحدتان لتلبية الحاجة نفسها عند صاحب الحق بالاستعمال.

ليست النشاطات المهنية إذاً سوى تكملة للصفات الطبيعية للحرفيين. وإذا ما ميّزنا بينها، فذلك لربطها بحاجات، هي أيضاً طبيعية. وظاهرة تقسيم المهام، المأخوذة بطبيعتها الازدواجية في تراتبية الطاقات وتراتبية الحاجات، لا تستطيع تحديد مجالها الخاص. ففي تنظيم النشاطات في قلب المدينة، لا يظهر الصعيد، حيث يؤخذ الجهد البشري في وظيفته الخلاقة لقيمة اجتماعية، كإنتاج. والصنعة التي تخضع طاقة الحرفي لحاجة المستعمل، هي خدمة وليست عملاً.

غير أنّ العمل الذي ينتجه الحرفي بصناعته (ΠΟίΗΣΙϹ) ليس جسماً طبيعياً. وليست طبيعية أيضاً طرق الصناعة التي تحدد لكل اختصاصي قواعد صنعته (ΤέΧΝΗ). فأنتيفون (ANTIPHON) يسجل بوضوح التباين بين الحرفي ونتاج الطبيعة: "إذا طمرنا في الأرض سريراً وكان لانحلاله قوة إنبات فسيلة له، فلا تكون سريراً إنما خشباً"[74]. ولكن هذا التعارض يتناول مظهراً محدوداً من النشاط

العمال – يجري تبعاً للمهام على الشكل الآتي: للقَطع، الأقوى (في قوة العمر)؛ وللَّم، الأولاد؛ وللتفتيت، الرجال الذين يناهزون الثلاثين؛ ولعمل الرحى، النساء والشيوخ؛ ولتنقية الركاز والعمليات المحض تعدينية، التقنيون (τεχνῖται) – الطاقات التقنية تتدرج في تراتبية المهام المبنية أساساً على فروقات طبيعية: طبقات العمر أو الجنس. Diodore de Sicile, III, 12, 14.

(74) Antiphon le Sopniste, I, 2.

الصناعي: الإنتاج البشري يخضع لغائية ذكية، بينما السيرورات الطبيعية تتم صدفة ومن دون توقع. بالإضافة إلى أن عملية الحرفي تبقى ضمن إطار الطبيعة: إنها لا تظهر براعة بهدف "تحويل الطبيعة" وإنشاء نظام بشري.

وتهدف الصنعة (τέχνη) فعلاً إلى إنتاج فكرة (εἶδος) في مادة مثل الصحة أو منزل. ويفرض هذا الإنتاج تجنيد قدرة (δύναμις) يكون فنّها (τέχνη)، بشكل ما، طريقة استعمالها. وطالما أن الحرفي، عند ديكارت (Descartes)، يعرف صنعته لأنه يفهم آلية آلته، فإن فنّه (τέχνη) يكمن بمعرفة استعمال قدرة (δύναμις) كما يجب وعندما يجب، ولا يختلف مفهومها سواء أكانت قوة طبيعية أم أداة مصنوعة. والكلمات التي تحدد طريقة استعمال فنّ (τέχνη) هي في هذا الصدد ذات دلالة: يجب أن تكون الآلة أقوى من العناصر التي تطبق عليها. يجب أن تساعد على التغلّب[76] (κρατεῖν). وبمقدار ما يتحدد فنّ بقدرته، يحدد بحدوده. وهذا الفكر التقني ليس مفتوحاً على تقدم لامحدود، بل بالعكس، فإن كل فنّ محاصر، منذ البداية، في نظام

---

[75] أي عمل تقني ليس تطبيعاً بسيطاً للقواعد المتعلّمة (Platon, *Politique*, 299 d-300 a). الفن يقضي بمعرفة استعمالها في الوقت المناسب، (καιρῷ)، وكما يناسب (ἐν τῷ δέοντι). وكما يقول أفلاطون، إذا ترك الحرفي الوقت المناسب لتنفيذ مهمته يمرّ، تكون المهمة قد خسرت كل شيء. لذلك لا يمكن أبداً للعامل أن يغادر عمله (Rép., II, 370 b). حول هذا الاستعمال للوقت المناسب (καιρός)، راجع Aristote, Ethique à Nicomaque, II, 1104 a 9.

[76] De l'art, 15, et *Des lieux dans l'homme*, 341.

ثابت لماهيات وسلطات. إنه محاصر ضمن حدود حيث يحجزه عدد الأدوات التي هي بالطبع أدواته والأعمال التي يتولى إنتاجها[77] وقوتها. وإن الفنون (τέχναι) الأصلية محدودة عدداً وموارد. ويفترض تزايدها تزايد الحاجات. والحال أن عدد الحاجات ليس غير متناهٍ. وأبعد ذلك، لم تعد التقنيات لتلبية الحاجات فقط، بل أيضاً لتوفير اللذات. ولكن بمقدار ما لا تحدث مفعولاً يمثل لكل منها هدفها الطبيعي وحدّها، لا تعود تولد شيئاً من الواقع: أوهام، تقليدات[78]. إذاً سلطة الفن وفعاليته هما داخل إطار دقيق. وفي هذا الإطار بالضبط هو "طبيعة". وخلافاً لما اعتقده إسبيناس[79] (Espinas)، ليس العمل الحرفي من نوع

---

(77) Aristote, *Politique*, I, 1256 b 34: كل فن محدود، ليس هناك فن غير محدودة أدواته عدداً وضخامة؛ – I, 1257 b 28: إنّ الوسائل الملحوظة للهدف في كل فن ليست لامتناهية، وهذا الهدف (τέλος) هو بالضرورة حدّ (πέρας) لها.

(78) راجع .Platon, *Rép.*,373 aa sq. إن التقنيات المقلدة التي تنتج لذّة يمكنها التكاثر بلا نهاية، طالما اللذة تنتمي إلى مجال اللامحدود. ومن جهة ثانية، إن التقنيات التي تدعي الكونية مثل عند السفسطائيين، هي أيضاً بالضرورة منتجة أوهام وليس وقائع Sophiste, 233 e.

(79) Espinas, *Origines de la technologie*, Paris, 1897, pp. 157-214.

(80) هذا التطبيع للتقنيات الحرفية يعبّر عنه بطريقة أخّاذة في نصوص ديموكريتيس (Démocrite) الذي يماثلها نسقياً بعلميات الطبيعة. كذلك الدراسة "الهيراقليطية" (Du Régime) تماثل كل التقنيات مع النشاطات التي تمارس طبيعياً في الجسم البشري وفي العالم. مثلاً "الحائكون ينسجون دائرياً، يحيكون وينهون من الطرف إلى الطرف: إنها الدورة في الجسم..." والصاغة يغسلون الذهب ويذيبونه على نار

هذه "الصناعة البشرية"، حيث يقترح الإنسان، الواعي لتعارضه مع الطبيعة، أنسنته ببراعات متقنة كلياً. وبالعكس يرى الحرفي، في إنتاجه، "تطبّع" نشاطه الخاص. أمّا مجال "البراعة" فمختلف: إنه يحدد النشاطات التي لا تولد إلا تخيّلات، كما يفعل المخادعون مثل السفسطائيين والمصرفيين. وعمل الحرفيين الذي كان يتعارض مع الزراعة، المحسوسة أكثر طبيعية، يندمج هو أيضاً في نظام الطبيعة ويتباين مع كسب المال، كما تتباين الطبيعة (φύσιϚ) مع القانون[81] (νόμοϚ). ولكن ليس هناك بين الطبيعة (φύσιϚ) والقانون (νόμοϚ)

خفيفة "كما تأخذ الحبة في النار الخفيفة في الجسم"... إلخ. وهكذا تشترك "كلّ الفنون في الطبيعة البشرية"*Du Régime*, 24. – وفي مجال فكري قديم آخر، عند أفلاطون، لا عمل للصنعة (τέχνη) "المميتة" والبشرية سوى إعادة إنتاج صنعة (τέχνη) آلهية. Lois, 889, c sq. et 892 b.

(81) عند أرسطو، كسب المال مخالف للطبيعة (οὐ κατὰ φύσιν) بحيث إنه لا يهدف إلى تلبية حاجة، بل البحث عن المال للمال. وصناعة الحذاء لها غاية طبيعية: استعمال هذا الحذاء، ولكن يمكنها اقتراح غاية أخرى: بيعه (*Politique*, 1257 a 6 sq.)، ويمكن لكل صنعة (τέχνη) أن تحيد هكذا عن وظيفتها الطبيعية نحو الكسب المادي (المصدر نفسه، 1258 a 10) وبمقدار ما تبقى محصورة ضمن حدود الحاجات الطبيعية يكون التبادل هو ذاته مخالفاً للطبيعة (κατὰ φύσιν). ولكن الكسب المالي، بعكس طبيعة صنعة (τέχνη) حقيقية، "غير محدود"، كما لو كان لفن كسب المال، الربا مثلاً، سلطة الإيلاد اللامتناهي للمال بالمال. وبالواقع لا يولِد شيئاً البتة: المال ليس إلا شيئاً وهمياً "ليس له قيمة إلا اصطلاحاً وليس طبيعياً، إذ إن تغييراً للاصطلاح من قبل الذين استخدموه يجعله عاجزاً عن تلبية حاجاتنا (1257 b 11-15).

مكان لإنتاج عمل يظهر، مع كونه واقعياً كلياً، بشرياً بحتاً. فالإنسان لم يتميّز بعد كفاية عن الطبيعة كي يتمكن عمله من الانفصال عنها من دون أن يتأرجح معه لجهة الاصطلاح.

إن بين هذا المظهر الطبيعي للشغل وطابع خدمة النشاطات الحرفية، أكثر من عملها، رابطاً وثيقاً جداً. ففي الشغل لا يعير الفكر القديم سيرورة التصنيع (ποίησις) اهتماماً، أكثر من استعماله (χρῆσις). فتبعاً للاستعمال (χρῆσις) تتحدد لكل شغل الفكرة (εἶδος) التي يجسدها العامل في المادة. والغرض المصنوع يخضع بالفعل لغائية مماثلة لغائية الكائن الحي: يكمن كماله في تكيّفه مع الحاجة التي أُنتج لأجلها[82]. هناك إذاً لكل غرض مصنوع نوع من النموذج يفرض نفسه مثل القاعدة على الحرفي. وهذه الفكرة (εἶδος) ليست "ابتكاراً" بشرياً يمكن للعامل خلقه، أو حتى تعديله، على هواه. فعلى الحرفي، بالعكس، أن يلتزم، قدر المستطاع، بهذا النموذج الضروري، سواء أعمل وعيناه مسمّرتان عليه أم بالأحرى وضع ثقته، في هذا المجال، بالمستعمِل الذي هو في وضع أفضل لمعرفة الفكرة (εἶδος) حقيقةً، طالما أنه المستعمل (χρῆσις) الوحيد للشيء. ويقول أرسطو ليس الصانع (ποιήσας) حَكَماً صالحاً لشغله أكثر من المستعمل[83]: إن عمله الصانع يتناول الوسائل، أمّا الغاية

---

(82) حول أفكار الأغراض المصنوعة، راجع Platon, *République*., 601 d. V. Goldschmidt, *Essai sur le Cratyle*, Paris, 1940, p. 60 sq. et W. ross, Plato's Theorie of Ideas, p. 170 sq.

(83) Politique, III, 1282 a 17 sq.

فتتخطاه[84]. لذلك، عندما يتعلّق الأمر بصناعة مزمار، فإن نافخ المزمار يأمر والصانع يطيع[85]. ويوضح أفلاطون بدقة أكثر[86]. هناك لكل شيء ثلاثة أنواع من الفنون: فن استعمالها، وفن صناعتها، وفن تقليدها. وهي تنتمي إلى المستعمل والحرفي والرسام. فالرسام، مثل كل باقي المقلدين، لا يعلم عن الموضوع سوى مظهره الخارجي الذي سيعمل به بـ "براعات" ليعطينا وهماً بالواقع. والحرفي يصنع فعلاً الشيء، ولكن من دون معرفة تامة، كحرفي، بفكرته (εἶδoς)، بغايته. والمستعمل وحده يملك هذه الأهلية.

وإذا كانت أفكار (εἴδη) الأغراض المصنوعة كـ "طبائع" معطاة، بشكل ما، من خارج ومن فوق العمال، فلم يعد الحرفيون يمارسون سوى دور الوسطاء: إنهم الأدوات التي بواسطتها تتحقق قيمة الاستعمال في الغرض. ويشكلون ببساطة، بين أيدي المستعمل، أدوات لخدمة مختلف حاجاته. وتبدو الصناعة (ποίησις) هكذا كعملية من نوع أدواتي: بعبارات أدوات منتجة (ποιητικὰ ὄργανα) يشير أرسطو إلى ما هو قابل "لإنتاج" شيء: الأدوات، وتقريباً على الصعيد نفسه، الحرفيين[87].

---

(84) راجع خاصة Politique, VII, 1328 a27-33

(85) المصدر نفسه، III, 1277 a 28-30

(86) *République*, 601 c sq.

(87) *Politique*, I, 1254 a.

وبهذا المعنى، تتحدد الصناعة (ποίησις) بالتعارض مع العمل (πρᾶξις). ففي العمل، يعمل الإنسان لنفسه، لا ينتج شيئاً من خارج نشاطه الخاص. ويستبعد مجال العمل (πρᾶξις) كل عمليات المهنيين التقنية. لذلك لا يستطيع جهد (πόνος) الحرفي في عمله، كما كانت الحالة بالنسبة إلى الزراعة، أن يأخذ قيمة الفضيلة الناشطة؛ بالعكس يبدو الجهد (πόνος) خضوعاً لنظام غريب عن الطبيعة البشرية، كمحض إكراه وعبودية[88].

من الزراعة إلى التجارة، لا نجد، في اليونان، نمط سلوك وحيد من العمل، ولكن أشكال نشاطات بدت لنا منتظمة وفق علاقات شبه جدلية. فداخل الزراعة، سبق وارتسم تعارض بين أثر الخصب الطبيعي للأرض والجهد البشري لدى الفلاح. ولكن إذا ما اخذت بمجملها، فالنشاطات الزراعية تتباين مع عمليات الحرفيين كإنتاج طبيعي لصناعة تقنية. وبدورها تصطفّ أشغال الحرفيين مع منتجات الأرض في هذا الاقتصاد الطبيعي المطابق لنظام الحاجات الثابت: بعكس

---

[88] يؤكد التاريخ الاجتماعي للعمل أن هذا النسق في التفكير يترجم بوضوح شكل تنظيم **المدينة** (Polis). إنّ مكانة العبيد في النشاطات الحرفية تتزايد: لكي يشترك المواطنون في الحياة السياسية، سيتخلون عن مهامهم ويلقون على عاتقهم وعاتق الدخلاء مهمة تأمين إنتاج الثروات. ومهما كانت أهمية الحرفيين في حياة المدن التجارية مثل أثينا أو كورنثوس، فالنشاطات الاقتصادية تبقى، في مؤسسات المدينة وللفكر السائد فيها، في الصف الخلفي. وتكمل المدينة تقاليد أرستقراطية وتعممها: إنها ليست "بورجوازية" مثل مدينة العصور الوسطى.

المضاربات المالية التي ليس لها سوى قيمة اصطلاحية، فالعملية الحرفية هي أيضاً جزء من الطبيعة.

إذاً لا يبدو المظهر البشري للعمل أبداً واضحاً كلياً، فهو، في النشاطات الزراعية والحرفية غير واضح المعالم. وبصورة عامة، ليس لدى الإنسان إحساس بتحويل الطبيعة، بل بالأحرى بالتطابق معها. وفي هذا الصدد، تشكل التجارة نوعاً من الفضيحة للفكر كما للأخلاق.

كذلك ليس لدى الإنسان إحساس بأنه يخلق، بجهده في المهمة، ومهما كانت صنعته، قيمة اجتماعية. فمع مختلف المهن تتوافق صفات بشرية مختلفة تموضع كل إنسان في مكانه في تراتبية المدينة. ومن ناحية اجتماعية فليس الحرفي بمنتِج. فبصنعته يدخل مع المستعمل برابط الارتهان الطبيعي، في علاقة خدمة. ولكن بالنسبة إلى طرفي العلاقة، العامل والمستخدم، ليس لكلمة طبيعة الدلالة نفسها. فالاستعمال (χρεία) وحده هو من نوع العمل (πρᾶξις): نشاط حرّ متطابق مع طبيعة الإنسان ككائن عاقل وسياسي. أمّا الصناعة (ποίησις) فتضع الحرفي في صعيد آخر: صعيد القوى الفيزيائية، الأدوات المادية. وفي الوقت نفسه الذي تتموضع فيه الصنعة في هامش المجال الخاص بالمدينة، تشكل عملية صناعة الحرفي مستوى ونمط عمل خارجين كلياً عن العمل (πρᾶξις).

مظاهر العمل النفسية
في اليونان القديم[1]

العمل حدث بشري متعدد الأبعاد. يتطلب تحليله دراسات على عدة مستويات. هناك تاريخ تقني، اقتصادي، نفسي للعمل. وتعني ملاحظاتنا على الأخص هذا المظهر الأخير في اليونان القديم. ونتناول العمل كشكل خاص للنشاط البشري. ونتساءل حول مكانته داخل الإنسان، ودلالاته، ومحتواه النفسي. كما إن منظورنا ليس أقل تاريخية. فمثلما لا يحق لنا تطبيق الفئات الاقتصادية للرأسمالية الحديثة في العالم اليوناني، كذلك لا يمكن إسقاط وظيفة العمل النفسية كما هي مرسومة اليوم، على إنسان المدينة القديمة.

وبالنسبة إلينا، فإن كل المهام المهنية، مهما اختلفت في المحسوس، تندرج في نمط سلوكي وحيد: إننا نرى فيها النشاط الشاق المنظّم نفسه الذي يعني تأثيره الغير مباشرة والذي يهدف إلى إنتاج قيم

---

(1) *La Pensée*, 66 (1956), pp. 80-84.

مفيدة للمجموعة[2]. ويسير هذا التوحد للوظيفة النفسية جنباً إلى جنب مع إبراز ما يسميه ماركس، في تحليله الاقتصادي، العمل المجرد[3]. وبالفعل، كي تندمج مختلف النشاطات المجدّة بعضها في الآخر وتؤلف وظيفة نفسية موّحدة، على الإنسان، وبالأشكال الخاصة بكل مهمة، أن يتمكن من فهم نشاطه الخاص كعمل بصورة عامة. وذلك غير ممكن إلا في إطار اقتصاد عرض وطلب كلي حيث تهدف جميع أنواع العمل على السواء إلى خلق منتجات للسوق. ومنذئذ لايعود يصنع أي غرض لتلبية حاجات مستعمل معين. فكل مهمة زراعية وصناعية تصب بالتساوي في إنتاج بضاعة معدة ليس لفرد خاص معين، بل لعمليات بيع وشراء. وترتبط بواسطة السوق كل الأعمال المنجزة في مجمل المجتمع، بعضها مع بعض، في مواجهة بعضها بعضاً ومتعادلة. ولذلك نتيجتان. يتوقف في الدرجة الأولى نشاط العمل عن الوصل المباشر نوعاً ما بين المنتج والمستعمل: بالتداول العام للمنتجات، يأخذ العمل شكل تبادل معمم داخل الجسم البشري ككل، ويظهر بذلك وكأنه المكوّن بامتياز للرابط بين مختلف الفاعلين الاجتماعيين كأساس للعلاقة الاجتماعية. وفي الدرجة الثانية، وفي

---

[2] راجع المقال الذي خصصته إ. مييرسون لـ "العمل، وظيفة نفسية". *Journal de Psychologie*, 1955, pp. 3-17.

[3] "بينما العمل، خالق قيمة التبادل، هو عمل عام، مجرد ومتساوٍ، والعمل الخالق لقيمة الاستعمال هو عمل محسوس وخاص يتجزأ، بالشكل والمادة، إلى طرق عمل متنوعة إلى ما لا نهاية". Karl Marx, *Contribution à la critique de l'Economie politique*, p. 30 de la traduction Molitor.

الوقت نفسه الذي تحوّل فيه هذه المواجهة العامة لمنتجات العمل في السوق مختلف المنتجات، المتميّزة من وجهة نظر الاستعمال، إلى بضائع متشابهة كلها من وجهة نظر القيمة، تحول أيضاً الأعمال البشرية، دائمة التنوع والخصوصية، إلى نشاط العمل نفسه، العام والمجرد. وبالعكس في إطار التقنية والاقتصاد القديمين لا يظهر العمل بعد إلا بمظهره المحسوس. وكل مهمة محددة تبعاً للمنتج الذي تهدف إلى صنعه: السكافة بالنسبة إلى الحذاء، والخزافة بالنسبة إلى الإناء. ولا يُتناول العمل في منظور المنتج، كتعبير عن نفس الجهد البشري الخالق لقيمة اجتماعية. إذاً ليس هناك، في اليونان القديم، وظيفة بشرية كبيرة، أي العمل، تغطي كل الصنائع، إنما عدة صنائع مختلفة، تشكل كل منها نمطاً خاصاً للعمل ينتج شغله الخاص. بالإضافة إلى أنه، بالنسبة إلى اليوناني، تبقى جميع النشاطات الزراعية المندمجة، في نظرنا، في سلوكات العمل، خارجة عن المجال المهني. وبالنسبة إلى كسينوفون، الزراعة هي أقرب إلى النشاط الحربي منها إلى انشغالات الحرفيين. فالعمل الزراعي لا يشكل صنعة، ولا مهارة تقنية، ولا تبادل اجتماعي مع الغير. والصورة النفسية للمزارع الذي يكدح في حقله ترسم كنقيض لصورة الحرفي على منضدة عمله[4].

إذاً يبدو العمل محصوراً بشكل ضيق في مجال الصنائع الحرفية. ويتحدد هذا النمط من النشاط بداية بطابع التخصصية الضيقة والتقسيم. فكل فئة من الحرفيين مخصصة لشغل واحد. ولكن، كما

(4) راجع سابقاً ص .279 sq

لاحظ ماركس[5] فإنه يُنظر إلى تقسيم العمل في العصور القديمة، حصرياً تبعاً لقيمة استعمال المنتج المصنوع : فهو يهدف إلى تكميل كل منتَج قدر المستطاع من حيث إن الحرفي يتقن الشيء بمقدار ما هو لا يتقيد إلاّ به. وليس هناك بروز لفكرة سيرورة إنتاجية شاملة يسمح تقسيمها بالحصول من العمل البشري على كمية أكبر من المنتجات. فكل صنعة تشكل، بالعكس، نسقاً مغلقاً، كل شيء في داخله خاضع بالتلازم لإتقان المنتج المعد للتصنيع: الأدوات، والعمليات التقنية، وحتى، في صلب الحياة الحميمة للحرفي، بعض الصفات النوعية التي يتميز بها. فالصنعة تظهر إذا كعامل تفريق وفصل بين المواطنين. وإذا أحسوا باتحادهم في مدينة واحدة، فذلك ليس تبعاً لعملهم المهني، بل رغماً عنه وخارجاً عنه[6]. وينشأ الرابط الاجتماعي بعيداً من الصنعة، على الصعيد الوحيد حيث يستطيع المواطنون أن يتبادلوا الحب في ما بينهم، لأنهم يتصرفون فيه جميعهم

---

[5] Karl Marx, *Le Capital*, tome II, p. 270 (traduction Molitor) "بالتعارض الصارم مع هذا التشديد على كمية وقيمة التبادل، يكتفي كتاب العصور القديمة الكلاسيكية حصرياً بنوعية وبقيمة الاستعمال".

[6] راجع سابقاً ص 286.

[7] لا يجهل أرسطو بالطبع قيمة التبادل، طالما أنه يحددها في *Politique* (تحديد ذكره ماركس في مطلع Critique de l'Economie politique). ولكن كما يلاحظ ماركس في الفصل الثاني من هذا الكتاب (ص 85 في الحاشية)، لكنه لا يستطيع، "بصفته يونانياً قديماً"، فهم ما يصنع وحدة البضائع ويجعلها متناظرة كقيم تبادل. ومع باقي كتاب العصور القديمة، لا يتناول المنتَج إلا كقيمة استعمال.

بطريقة متشابهة، ولا يشعرون أنهم مختلفون بعضهم عن بعض: إنه صعيد النشاطات غير المهنية واللامتخصصة التي تؤلف الحياة السياسية والدينية في المدينة. وبما أنه لم يدرك في وحدته المجردة، فالعمل، بشكل الصنعة، لا يظهر أيضاً كتبادل نشاط اجتماعي، كوظيفة اجتماعية أساسية.

ويبدو بالأحرى أنّه ينشيء، بين الصانع ومستعمل المنتَج، رابط انتماء شخصياً، أي علاقة خدمة. وطاقات الحرفي، في دائرة صنعته، خاضعة بصرامة لشغله، وشغله خاضع بصرامة لحاجة المستعمل. والحرفي وفنّه موجودان "بهدف" المنتج، والمنتج "بهدف" الحاجة. ولا يمكن أن يكون غير ذلك، طالما أن منتج العمل معتبر، كما هو الحال في العالم القديم، حصرياً تحت مظهر قيمة الاستعمال، وليس قيمة التبادل. ويُحدّد المنتج فعلاً، بصفته قيمة استعمال، بالخدمات التي يؤديها إلى الذي يستخدمه. ولا يمكن تناوله مستقلاً عن فائدته المحسوسة، بالنسبة إلى العمل الموضوع فيه[8]، إلاّ لقيمة تبادل. وفي منظور قيمة الاستعمال، لا ينظر إلى المنتج تبعاً للعمل البشري االذي أوجده، كعمل مبلور، بل بخلافه، إنّه العمل الذي ينظر إليه تبعاً

---

[8] يكتب ماركس، بشكل لافت جداً، إنه لم يعد ينظر إلى البضاعة بصفتها قيمة تبادل من وجهة نظر "الخدمة التي تؤديها، ولكن الخدمة التي أديت لها بفعل إنتاجها". *Critique de l'Economie politique*, p. 32.

للمنتج، خاصاً لتلبية حاجة معينة لدى المستعمِل[9]. وبواسطة المنتَج، يؤسس العمل إذاً بين الحرفي والمستعمل علاقة استخدام اقتصادي، علاقة غير مرتدة من الوسيلة إلى الغاية.

إن هذا النسق في العلاقات بين الحرفي ونشاطه والمنتَج والمستعمل، المنقول من الصعيد الاقتصادي إلى صعيد التفكير الفلسفي، يجد تعبيره في النظرية العامة للنشاط الخلاّق. وفي كل إنتاج خلاّق، الحرفي هو سبب محرك. إنّه يعمل على مادة – لإعطائها شكلاً – سبب شكلي – الذي هو سبب الشغل المنجز. وهذا الشكل يكوّن في الوقت ذاته غاية كل العملية – سبب غائي. وهو الذي يحكم مجمل النشاط الخلاق. فالسببية الحقيقية لسيرورة العملية لا تكمن في الحِرَفيّ، ولكن خارجه، في المُنْتَج المصنوع. وجوهر المنتج المصنوع

---

[9] سيبقى هذا المنظور قائماً حتى شكل الإنتاج الرأسمالي."اذا كنا قد تساءلنا في أي ظروف أخذت المنتجات كلها أو أغلبها شكل البضائع، لوجدنا أن ذلك لا يحصل إلا على قاعدة شكل إنتاج خاص كلياً، الإنتاج الرأسمالي" (*Le Capital*, tome I, p. 231) وكذلك: "ولم يصبح شكل بضاعة المنتجات الشكل الاجتماعي المسيطر إلا اعتباراً من هذا الوقت (عندما أصبح العمل الحر والمأجور هو ذاته بضاعة)" (المصدر نفسه، ص 232) وبالطريقة نفسها، في *Critique de l'Economie politique*(p. 70): "كان يعرف ستينارت (Sténart) جيداً إنه في عصور ما قبل البورجوازية أيضاً كان المنتج قد ارتدى شكل البضاعة، والبضاعة شكل العملة، ولكنه يبرهن في التفصيل أن البضاعة كشكل أساسي أولي للثروة، والاستلاب كشكل مسيطر للاستيلاء، لا يعودان إلى فترة الإنتاج البورجوازي وإن طابع العمل الذي يخلق قيمة التبادل هو إذاً بورجوازي بشكل نوعي (مؤكد عليه من قبلنا).

هو ذاته مستقل عن الحرفي وطرائق صناعته ومهارته، أو تجديداتها التقنية. وكونه نموذجاً ثابتاً وغير مخلوق، فهو يتحدد بكلمات الغائية بالنسبة إلى الحاجة التي يلبيها عند المستعمل. فجوهر كرسي هو التكيف التام لكل أجزائه مع الاستعمال المعمول له. ولا يتطلب الإنتاج الاصطناعي في حركيته مبادئ أخرى غير الإنتاج الطبيعي. وغاية السيرورة، "الشكل" المحقق في العمل، هي دائماً المبدأ والأصل لكل العملية. والسبب المحرك ليس بالواقع منتِجاً[10]: إنه يمارس دور الواسطة التي بها يتفعّل "شكل"، سابق الوجود، في مادة. وكما إن الإنسان يأتي من الإنسان بواسطة البذر، يأتي البيت من البيت بواسطة البنّاء.

لندخل الآن مباشرة الى الموضوع النفسي البحت. فعملية الحرفي تشكل ما يسميه اليوناني إنتاجاً (ποίησις)، ويعارضه مع العمل (πρᾶξις) بالمعنى الصحيح[12]. ولكي يكون هناك عمل، بالمعنى الصحيح، يجب بالفعل أن يكون للنشاط بحد ذاته غايته الخاصة، وأن يستفيد الفاعل مباشرة، في ممارسة فعله، مما فعله. مثلاً، في النشاط الأخلاقي، ينتج الفاعل، بعد أن "يستعلم" هو ذاته، قيمة يستعملها هو في الوقت ذاته. هذا ليس حال الإنتاج (ποίησις). إنه

---

(10) إن هذا التصور للنشاط الخلاّق عند أفلاطون وعند أرسطو محللٌ بشكل لافت من قبل: Victor Goldschmidt: *Le système stoïcien et l'idée de temps* (Paris: [s. n], 1953), pp. 146 sq.

(11) Aristote, *Métaphysique*, Z, 9, 1034 a 30 sq.

(12) راجع سابقاً ص 198.

يخلق منتجاً خارجاً عن الحرفي وغريباً على النشاط الذي أنتجه. فليس هناك بين عمل الحرفي وجوهر النتاج المحدد باستعماله، قياس مشترك. إنهما يتموضعان في صعيدين مختلفين، أحدهما خاضع للآخر. مثلما هي الوسيلة للغاية من دون أن تشترك في طبيعتها[13]. وصناعة غرض شيء، واستعمال هذا الغرض شيء آخر، مختلف جذرياً. لذلك أي حرفي، بما هو يعمل، لا يستعمل ما يعمل[14]. وباستلابه في الشكل المحسوس للمنتج، في قيمة استعماله، يظهر عمل الحرفي كخدمة للغير، استعباد[15]. وبين يدي المستعمل، يمارس

---

[13] "شيئان يمكن أن يحصلا واحداً بدلاً من الآخر، من دون أن يكون هناك بينهما من مشترك سوى العمل الحاصل من الواحد والمتلقف من الآخر. هذه هي العلاقة في عمل ما بين الأداة والعامل والنتاج. والبيت مختلف عن البنّاء، ولكن فن البنّاء هو في هدف البيت".Aristote: *Politique*, vol. IV, vol. VII, 2 وبالطريقة نفسها العبد بالنسبة إلى السيد؛ انه ينتمي إليه؛ إنه جزء منه. لكن السيد لا يلتزم بشيء نحو العبد. المصدر نفسه، II, V.

[14] راجع مثلاً .Platon: *Euthydème*, p. 289 c sq

[15] سيقول أرسطو أنّ كل حرفي عبد في دائرة صنعته. وإذا كان هناك استلاب، فذلك بالطبع لأن منتَج عمله ليس مخصصاً للحرفي، إذ يمكن بيعه. وفي هذه الحالة يصبح بضاعة. ولكن يمكن لذات المنتج، في هذا المجتمع، أن لا يكون بضاعة، بفعل استمرار العمل المنزلي ووجود بعض أشكال العمل الاستعبادي. لذلك، لا تظهر قيمةالتبادل للوعي، في نطاق نسق اجتماعي حيث فئة البضاعة ليست مسيطرة بعد، إلا في شكل "قيمة استعمال مخصصة للغير". والموضوع واضح بشكل خاص في تحليلات قيمة التبادل عند أرسطو. وهل من حاجة للتذكير

الحرفي دور الأداة المخصصة لتلبية مختلف حاجاته. ويمكن لأرسطو، بتحديده الأدوات التي "تنتج" (ποιητικὰ ὄργανα) غرضاً، أن يذكر جنباً إلى جنب الأدوات والحرفيين[16].

يستنتج من هذا التفاوت بين عملية الإنتاج والمنتج، إنه ليس الحرفي، كحرفي، الذي سيكون لديه أفضل معرفة بـ "الشكل" الذي عليه تجسيده في المادة. إن معالجاته اليدوية تتعلق بطرائق الصناعة، بالقواعد التقنية: وسائل العمل على الطبيعة. إن "الشكل" يتخطّاه. ويعود علم المنتَج في جوهره، كـ "شكل"، أي كغاية، حصرياً إلى الذي يعرف لماذا يستعمل الشيء وكيف يستعمل، أي إلى المستعمل[17]. وفي النهاية، يظهر العمل الحرفي كروتين بحت، كتطبيق وصفات تجريبية لجعل مادة مطابقة لنموذج تعرف طبيعته من الخارج بإشارات وأوامر المستعمل.

كيف يمكن لإنتاج (ποίησις) الحرفي، الخاضع للغير، والمنحرف نحو غاية تتخطاه، أن يكون محسوساً كسلوك حقيقي للعمل؟ ولتمييزه عن النشاط الأصلي، عن العمل (πρᾶξις)، يسميه أرسطو: حركة (κίνησις) بسيطة. حركة تستتبع شائبة: وهي تجري وراء غاية أبعد منها لا تمتلك بذاتها الطاقة(ἐνέργεια) ، الفعل. فالفعل يبدو

= أنه بالنسبة إلى ماركس: "لا يظهر إنتاج البضائع كطابع عادي ومسيطر للإنتاج إلا في الإنتاج الرأسمالي". *Le Capital*, vol. 5, p. 59, traduction Molitor

(16) *Politique*, I, 1254 a.

(17) Aristote, *Politique*, III, 1282a 17 sq.; 1277 b 28-30; Cratyle, 390 b sq.; Platon, *République*, 601 c sq.

حاضراً في "الشكل" المحقق، في المنتَج، وليس في جهد العمل، في الطاقة البشرية المبذولة، في الإنتاج. ويكتب أرسطو أنه عندما لا يخلق النشاط البشري شيئاً فهو πρᾶξις، ويكمن الفعل داخل الفاعل ذاته. ويضيف: في كل الحالات التي فيها إنتاج شيء، بغض النظر عن الممارسة، يكون الفعل في الغرض المنتج، عمل البناء مثلاً في ما بني، عمل الحياكة في ما حيك[18].

وسوف ندرك أن الإنسان، في هذا النسق الاجتماعي والذهني، "يعمل" عندما يستعمل الأشياء وليس عندما يصنعها. فمثال الإنسان الحر، الإنسان النشيط، هو أن يكون دائماً مستعملاً ولا يكون أبداً منتجاً. ومشكلة العمل الحقيقية، على الأقل بالنسبة إلى علاقات الإنسانِ مع الطبيعة، هي مشكلة "حسن استعمال الأشياء"، وليس تحويلها بالعمل.

وهكذا يبدو أننا نجد مجدداً البنية نفسها في مستويات مختلفة للمجتمع وللثقافة اليونانيين: على الصعيد الاقتصادي تبزّ قيمة الاستعمال قيمة السوق، وينظر إلى المنتَج تبعاً للخدمة التي يؤديها وليس للعمل الذي يضعه فيه؛ وعلى الصعيد الفلسفي، تبّز العلّة الغائية، التي لـ "أجلها" صنع الشيء، العلة الفاعلة التي "بها" صنع الشيء؛ وعلى الصعيد النفسي، فالمنتَج المحقق، المنجز والجاهز للخدمة يبزّ، من وجهة نظر الفعل، الطاقة (ἐνέργεια)، جهد المنتِج الناشط؛ والعمل (πρᾶξις)، الذي يضفي على الفاعل مباشرة استعمال

---

(18) Aristote, *Métaphysique*, 1050 a30-35.

عمله، يبّز، كنمط ومستوى نشاط، الإنتاج (ποίησιϹ)، العملية الصانعة التي تجعل المنتِج، بواسطة الغرض المنتَج، خاضعاً للمستعمل وفي خدمته الشخصية.

ملاحظات حول أشكال وحدود الفكر التقني عند اليونانيين[1]

يتحدد المجال التقني، في اليونان، بشكل أدق، بين القرنين السابع والخامس، حين تشكّل العمل التقني بطابعه الخاص. فعند هوميروس، تنطبق كلمة (τέχνη) على مهارة الخلاّقين (demiourgoi)، المعدّنين ونجّاري البناء، وعلى بعض المهام النسائية التي تتطلب خبرة وحذق، مثل الحياكة[2]. ولكنها تعني أيضاً سحورات هيفايستوس وشعوذات بروتيوس[*3] (protée). وبين النجاح التقني والإنجاز السحري لم يلحظ الفارق. فأسرار

[1] *Revue d'Histoire des Sciences* (1957), pp. 205-225.

[2] في عمل نجار البناء: *Iliade*, vol. III, p. 61؛ في عمل المعادن: *Odyssée* , vol. VI, p. 232; vol. XI, p. 614 ; vol. III, 433؛ في الحياكة: *Odyssée*, vol. VII, p. 110 et 235

[3] إنّ السلاسل السحرية التي قيّدت آريس وأفروديتي هي سلاسل هيفايستوس الذكي الفنية (δεσμοὶ τεχνήεντεϚ πολύφρονοϚ Ἡφαίστοιο) وعجوز البحر، في ممسوخاته، يستعمل موارد تقنية خدّاعة (δολίηϚ τέχνηϚ) (Odyssée, vol. VIII, p. 296 et vol. IV, p. 455)

الـصنعة ومهـارات الاختـصاصي اليدويـة تنـدرج فـي الـنمط النشاطي نفسه وتحرك شكل الذكاء نفسه، (métis) الذي لفنّ العرّاف، وحيل الشعوذة وعلم شراب الحب وتعزيمات الساحرة[4]. بالإضـافة إلـى أن فئـة الخلاّقـين تـشمل، مـع مهنيـي المعـدن والخـشب، أخويـات العـرافين والبـشيرين والمبـرئين والـشعراء المنشدين.

أمـا فـي العـصر الكلاسـيكي فبـالعكس. فقـد أصـبحت علمنـة التقنيـات أمراً واقعاً. فلـم يعد الحرفـي يُدخل القوى الدينيـة؛ فهـو يعمـل على مستوى الطبيعية، (phusis). وتتحدد حرفته (technè)، في المبدأ، بالتعـارض مـع الـصدفة والحـظ، (tuchè)، والموهبـة الآلهيـة[5] (theia moira). ويرتكز نجاح المهني على فعالية وصفات إيجابيـة؛ وينحصر الفضل فـي نجاحـه في المعرفـة العمليـة المكتسبة بـالتعلم والتـي تـشكل، لكل نشاط متخصص، قواعد الصنعة.

وفـي الوقـت ذاتـه الـذي تحـررت فيـه الـصنعة (technè) مـن الـسحري والـديني، توضـحت فكـرة وظيفـة الحـرفيين فـي المدينـة. فـإلى جانـب المزارعين والمحـاربين والقضـاة المدنيين والـدينيين، يشكل الحرفـي

---

[4] حول (Métis) كذكاء عملي في النتاج في المهارة الحرفية كما في الوصفات السحرية، راجع Henri Jeanmaire, « La naissance d'Athéna et la royauté magique de Zeus, » *Revue archéologique* (1956), vol. XLVIII, pp. 12-40.

[5] حول تاريخ مفهوم الفن (technè) ، راجع René Schaerer, *Etudes sur les notions de connaissance et d'art d'Homère à Platon* (Τέχνη و Ἐπιστήμη) (Mâcon : Impr. Protat Frères, 1930).

فئة اجتماعية خاصة مثبّتة المكانة والدور بشكل دقيق. ولأنه غريب عن مجال السياسة كما عن مجال الدين، يلبي النشاط الحرفي متطلباً اقتصادياً محضاً. إن الحرفي في خدمة الآخر. ولأنه يبيع المنتج الذي صنعه - بهدف المال -، يتموضع في الدولة على مستوى وظيفة التبادل الاقتصادية[6].

ظهور تصور عقلي للصنعة، علمنة الصنائع، تحديد أشد صرامة للوظيفة الحرفية: إنها شروط تكوين فكر تقني حقيقي يبدو أنها تحققت. كما إن إسبيناس (Espinas) في *Les Origines de la technologie* يفكر بإمكان تحديد المنعطف الذي يسجل انتقال تقنية غير واعية بعد لذاتها إلى تقانة بالمعنى الصحيح[7]، حوالى بدايات القرن الخامس. ويرى في حركة السفسطائيين أول جهد يرتسم ويتأكد للفكر التقني: بداية بتحرير سلسلة كتب تعالج الصنائع (technai) الخاصة؛ ثم بتكوين نوعاً من الفلسفة التقنية، من النظرية العامة للصنعة (technè) البشرية، لنجاحها ولقدرتها. وترتدي المعرفة عند أغلب السفطائيين شكل الوصفات التي يمكن أن تكون مقننة ومعلّمة. ولم تعد مشكلة العمل بالنسبة إليهم تعني معرفة الغايات وتحديد القيم؛

---

6 في القرن الرابع، يجعل أرسطو من الإنتاج التقني جزءاً من وظيفة التبادل (μεταβλητική). وبهذا المعنى يبدو أقلّ كصناعة أو تحويل أشياء، منه كمظهر لوظيفة التبادل. ويندرج العمل الحرفي في فئة عمل المرتزقة (μισθανία)، النشاط المضمون (*Politique*, tome I, 6 et 7).

7 Alfred Espinas, *Les origines de la technologie* (Paris: Librairie Félix Alcan, 1897)، راجع خاصة ص.7-6 ، والحاشية رقم 1 من الصفحة 7.

إنها تطرح بكلمات الوسائل البحت: ما هي قواعد النجاح، وما هي طرائق النجاح، وما هي طرائق النجاح في مختلف مجالات الحياة؟ وستُتناول كل العلوم، وكل القواعد العملية، والأخلاق، والسياسة، والدين، من منظور "أداتي"، كتقنيات عمل في خدمة الأفراد أو المدن.

إن هذا الارتقاء للمفيد والفعّال، اللذين يأخذان في السلوك البشري مكان القيم القديمة، يحصل في عصر وفي مجتمع باقيين مع ذلك مغلقين في وجه التقدم التقني. إنها ملاحظة مفارقة: إن تحرير التقني وتنظيمه الظاهري من قبل السفساطائيين يسيران جنباً إلى جنب مع ما استطاع السيد ب. م. تشول (M. P. M. Schuhl) أن يسمّيه حصراً حقيقياً للفكر التقني عند اليونانيين[8].

وفي الواقع، فإن اليونانيين، الذين ابتكروا الفلسفة، والعلم، والأخلاق، والسياسة، وبعض أشكال الفن، لم يكونوا في صعيد تقنية المجددين. فأدواتهم ومعارفهم التقنية المأخوذة من الشرق في تاريخ قديم، لم تكن قد تغيّرت بعمق بالاكتشافات الجديدة. والتجديدات والإتقانات التي أدخلوها في بعض المجالات لم تتخطَ نطاق النسق التقاني الذي سبق وظهر مثبتاً في العصر الكلاسيكي والذي يكمن في تطبيق القوة البشرية والحيوانية من خلال تنوّع الأدوات، وليس في استعمال قوى الطبيعة بواسطة آلات محركة[9]. وبصورة عامة، لم تتخطَ

[8] Pierre-Maxime Schuhl, *Machinisme et philosophie* (Paris: Presses universitaires de France, 1947), p. XIII, et chapter I.

[9] راجع مقال: Robert Jacobus Forbes, "*A History of technology*" vol. II, p. 589 sq. إنّها طاحونة الماء التي دشّنت، في القرن السادس للميلاد، العصر

حضارة اليونانيين المادية المرحلة المحددة، حسب الكتاب، كتقنية الأداة (organon)، وتقنية التكيف البسيط مع الأشياء[10].

لم نعد نجد، في هذا المستوى للفكر الفني، التصور الغابر، الذي تأبّد ذكره في بعض مقاطع هوميروس، للأدوات المتحركة والأشغال الحيّة[11]. لكن الآلة، المحركة مباشرة من الإنسان، تظهر وكأنها تكمل أجهزتها[12]. فالأداة، تنقل وتوسع القوة البشرية، بدل أن تعمل بفضل بنيتها الداخلية على إنتاج تأثير ليست آليته من نمط الجهد البشري نفسه. وتتطابق الآلة، في العمل، مع إيقاع الجسم بالذات: إنها تعمل في الزمن البشري، وليس لها، كأداة، زمنها الخاص[13]. ولو كان لها زمن، لتعلق الأمر عندئذ، ليس بآلة اصطناعية، إنما بأداة طبيعية، مثل النار، التي تنتشر قدرتها، (dunamis)، في مدة تبقى بالنسبة إلى الإنسان غريبة وغير قابلة للفهم. إنّنا ننظر إلى النار تشوي في الفرن كما ينظر القروي إلى القمح

التقني الجديد للآلة المحركة. حول إسهامات وابتكارات اليونانيين في المجال التقني، راجع Emile Meyerson, *Essais* (Paris: Vrin, 1936), p. 246 sq

10 تقنية الأداة: Alfred Espinas, o.c., pp. 75-165 ؛ عمر الأداة : Pierre-Maxime Schuhl, o.c.,p. VIII؛ تقنية التكيف : Lewis Mumford, *Technics and civilisation* (NewYork: [s. n.], 1946) ؛ تقنيات تكيّف الإنسان مع الأشياء: Alexandre Koyré, "Du monde de l'"à-peu près"à l'univers de la precision," *Critique 4* (1948), p. 611.

11 Iliade, vol. XVIII, p. 373 sq. et 417 sq.; Odyssée, vol. VIII, pp. 363-555.

12 Alfred Espinas, o.c., p. 45 sq.

13 راجع: Georges Friedmann, *Où va le travail humain* (Paris : [s. n.], 1955), p. 186.

ينبت. وإن مدة العملية وحتمية سيرورتها، المرتبطتين بقوة النار الخاصة، لا بعبقرية بشرية، هما أيضاً عصيّتان على الفهم.

وإن ركود التقنية واستمرار ذهنية ما قبل المكننة، في الوقت بالذات حيث يبدو الفكر التقني يأخذ شكلاً، يشكّلان ظاهرتين مذهلتين بمقدار ما يبدو أن اليونانيين تصرفوا بعدّة فكرية تكون قد سمحت لهم بإنجاز تقدم حاسم في هذا الميدان كما في ميادين أخرى.

وبالفعل هناك شهادات عديدة تدل على أنهم استطاعوا باكراً تناول بعض المشاكل التقنية على مستوى نظري، باستعمال المعارف العلمية للعصر. فبناء القناة التحتأرضية في ساموس، من قبل المهندس (ἀρχιτέκτων) إفبالينوس الميغاري (Eupalinos de Mégare)، منذ القرن السادس، يفرض استخدام طرق تثليث شاقة[14]. وهناك أسباب كثيرة تجعلنا نعتقد أن هذا الحدث ليس معزولاً. وكلمة مهندس (ἀρχιτέκτων)، عند أفلاطون وعند أرسطو، تدل، بالتعارض مع العامل العادي أو الحرفي الذي يباشر العمل بنفسه، على المهني الذي يدير الأعمال من فوق: من النوع الفكري، الرياضي بشكل جوهري[15]. وهو بامتلاكه عناصر معرفة نظرية، يستطيع نقلها الى تعليم ذي طابع

---

14 Hérodote, vol. III, p. 60. حول قناة ساموس، راجع A History of technology, vol. II, pp. 667-8, et Arnold Reymond, *Histoire des sciences exactes et naturelles dans l'Antiquité Greco-romaine* (Paris : Presses Universitaires de France, 1955), p. 186.

15 Platon, Politique, 259 e : يتعارض المهندس(ἀρχιτέκτων) مع العامل الجاد (ἐργαστικόϛ) ويأمره لأنه يجلب للنتاج مساهمة معرفة نظرية، مبنية على الحساب. التعارض نفسه عند أرسطو .Métaphysique, 981 b 30

عقلي، مختلف جداً عن التعلم العملي. وكما في الطب، يتميز الطبيب الحقيقي (ἰατρός) عن الطبيب الممارس العامي بمعرفته للطبيعة وللأسباب العامة للأمراض، وكذلك المهندس (ἀρχιτέκτων) في المجالات التي يمارس فيها نشاطه: هندسة معمارية، وتنظيم مدني، وبناء السفن، وأدوات حربية، وديكورات، وأدوات مسرحية، يستند إلى فنّ له شكل النظرية النسقية إلى حد ما.

من جهة ثانية، جيء، بمناسبة أبحاث رياضية، بغير مهنيين، من خارج أهل المهنة، لمعالجة مسائل ميكانيكية والاهتمام بها لذاتها. فهناك، في القرن الرابع، حدث أرخيتاس الذي يُعزى إليه، بين اختراعات أخرى، اختراع البكرة والبرغي والآلي الطائر[16]. وفي القرن الثالث، حدث أرخميدس (Archimède). فرغم كونه مهندساً عسكرياً بالضرورة وطبيباً عامياً على مضض، إذا ما صدّقنا التقليد، وفي الوقت نفسه الذي كان يستعمل فيه البرغي من دون طرف ويتقن استعمال الملفاف والبكرة لرفع الأوزان الثقيلة، عرف أن يعالج الخصائص الهندسية للحلزون، ويضع نظرية توازن القوى في الرافعة والميزان، ويحدد الميكانيك كعلم يسمح بتحريك وزن معين بقوة معينة. والأبحاث التي تويعت في **المدرسة** من قبل المشائيين لم تكن تترك أيضاً الوقائع التقنية خارج حقل بحثهم. فالآلات (Mechanica) المنسوبة إلى أرسطو تريد المجيء بتفسير عقلي للتأثيرات التي تحدثها "الآلات البسيطة" التي تشكل الأساس للتوفيقات الميكانيكية والتي تشتقّ خصائصها، حسب

[16] Aulu-Gelle, vol. X, p. 12.

الكاتب، من الدائرة كما من مبدئها المشترك. وهذا الجهد في الإيضاح النظري للمشاكل التي تطرح في بعض قطاعات النشاط التقني، يؤدي، في المدرسة الإسكندرانية، إلى أعمال كتيسيفيوس (Ctésibios) وفيلون (Philon)، وفي ما بعد أعمال هيرون (Héron). والأمر يتعلق بأناس يدعون بنّائي آلات (μηχανοποιοί). إنهم مهندسون، مبدعون. يضعون نظرية لمختلف أنماط الآلات: صناعتها، وعملها، وقواعد استعمالها. إنهم يحملون هماً مزدوجاً: منهجية عقلية، من الشكل البرهاني، المستندة إلى المبادئ[17]؛ وضوح ودقة كافيتان، في تفاصيل البناء، لخدمة تطبيق الصنائع المعينة[18].

وكعناصر تقنية، تحتوي آلاتهم - خارجاً عن الآلات الخمس البسيطة التي يعيدون نظريتها بعد أرسطو: الرافعة، والبكرة، والملفاف، والبرغي، والإسفين - على صنبرة معقدة، الصمّام، والأسطوانة، والمكبس، والدولاب المسنن، والسيفون. وتستخدم -بالإضافة إلى الجاذبية التي، منذ أرخميدس، نعرف حساب توزيعها على أركان وتوازنها بقوة معيّنة بفضل العدد المراد من البكرات والملفافات

---

[17] Héron, Baroulkos, vol. IV. يذكّر الكاتب ببعض قواعد المنهج. لا يمكن لاقتراح أن يلغي اقتراحاً آخر سبق وبرهن؛ فعلى البحث أن ينطلق ممّا هو بديهي وعلّته بديهية؛ وعلى من يريد التقدم في اكتشاف العلل أن ينطلق من مبدأ أو عدة مبادىء طبيعية وأن يرجع إليها كل الأسئلة التي تبدر الى الذهن.

[18] Baroulkos هيرون يعطي معلومات في تمام الوضوح والدقة، ببراعة تقنية ملحوظة، حول طريقة ربط الكتل الصخرية التي ترفعها المرافع وحول شروط الأمان لتجنّب الحوادث.

والتسننات – التواء الأسلاك، ومرونة صفيحة معدنية، وضغط الهواء والماء، والتيّارات الهوائية والمائية، الصاعدة والهابطة، المسخنة والمبرّدة، ومفاعيل الأواني المستطرقة، والامتصاص بالفراغ، وقوة البخار.

إن هذه البراعة التقنية، مضافة إلى بحث في المبادئ العامة والقواعد الرياضية التي تسمح، عندما يكون ذلك ممكناً، بحساب البناء واستعمال الأدوات، أنتجت سلسلة من الاختراعات المهمة[19]. غير أنها لم تؤثر في تحوّل النسق التقاني في العصور القديمة؛ لم تحطّم إطارات ذهنية ما قبل المكننة. ولذلك استنتاج مزدوج يفرض نفسه فعلاً. فحيث إن للآلات الموصوفة من قبل المهندسين تخصص للمنفعة بالفعل، فإنها مستعملة ومصمّمة بشكل أدوات تكثر من القوة البشرية التي تلجأ إليها، بالرغم من تعقدها، كمبدأ محرّك وحيد. وعندما تلجأ إلى مصادر طاقة أخرى وبدل أن تسهب، عند الإنطلاق، بقوة معينة، تعمل كآلي يوسع حركته الخاصة، يكون الموضوع موضوع أشغال، تتموضع، وفق تقليد طويل لأغراض مدهشة، في هامش المجال التقني البحت[20]. إنها **آيات** (thaumata) لإثارة الدهشة. وغرابة مفاعيلها بالذات، منتجات

---

[19] لقد اخترع كتيسيفيوس مضخة الحريق والأرغن الهيدروليكي وبعض أدوات الحرب. وأتقن ساعة الماء. وعرف هيرون مضغط البرغي؛ راجع A. G. Drachmann, "Ktesibios, Philon and Heron" In: *Acta historica scientiarum naturalium et medicinalium* (Bibliotheca universitatis Havniensis, 1948), vol.IV.

[20] راجع Alfred Espinas, o.c., p. 86; A. de Rochas, *La science des philosophes et l'art des. thaumaturges dans l'Antiquité* (Paris: [s. n], 1882); Pierre-Maxime Schuhl, o.c., p. 8.

جهاز مخفي، تحد بشكل كبير من أهميتها. فقيمتها وفائدتها ليستا من الخدمات التي تؤديها أكثر من الإعجاب واللذة اللذين تثيرهما لدى المشاهد. فلم يخطر في بال أحد في أي وقت من الأوقات أنه يمكن للإنسان، بواسطة هذه الأنواع من الآلات، أن يأمر قوى الطبيعة، ويحولها ويصبح سيدها ومالكها.

وكي نشرح الحدود التي بقي الفكر التقني منحصراً فيها، رغم غناه الإبداعي، ركزنا وبحق على العوائق التي كانت تضعها في طريق نموه البنى الاقتصادية – الاجتماعية في اليونان، وخاصة وجود يد عاملة عبدية وافرة وغياب سوق داخلي للإنتاج التجاري[21]. ومن جهة أخرى، لاحظ السيد م. ب. م. شوهل، في أيديولوجيا هذا المجتمع الرقّي، السمات التي استطاعت مسبقاً محاصرة توجه الفكر نحو التقني: فالثقافة اليونانية تعارض مع نظام القيم الذي يشكله التأمل، والحياة المتحررة والبطّالة، ومجال الطبيعي، الفئات المنتقصة للعملي وللمفيد وللعمل الرقي وللمصطنع كتعابير سلبية. ولكن بمعزل عن هذه الحواجز إلى حد ما، يبدو لنا أنه يمكن أن نجد في الفكر التقني ذاته، في الشكل الخاص الذي ارتاده في اليونان، بعض الأسباب الداخلية لمحدوديته. فليس هناك فكر تقني ثابت، فما أن ينشأ حتى يأخذ الطابع الذي نراه له اليوم والمتوجه مثل فكرنا، تبعاً لدينامية عفوية، نحو

---

[21] راجع E. Meyerson, o.c.; Pierre-Maxime Schuhl, o. c. V. Chapot, "Sentiment des anciens sur le machinisme," *Revue des Etudes anciennes*, 1938; Robert Jacobus Forbes, "The Ancients and the machine," *Archives internationals d'histoire des sciences*, no 8, 1949, pp. 919-933.

التقدم. فكل نسق تقني له فكره الخاص به. واستعمال الآلة، وتحريك التقنية حدثان فكريان متلازمان مع بنية ذهنية وفي ذات الوقت مع سياق اجتماعي؛ فهما لا يرتبطان بشكل وبمستوى عام المعارف فحسب، بل يستتبعان نظاماً بأسره للتمثيل: ماهية الآلة، طريقة عملها وطبيعة هذا العمل، علاقتها بالغرض المنتَج والعامل المنتج، مكانتها في العالم الطبيعي والبشري. ونحن ميّالون إلى أن نسقط على الفكر التقني للماضي السمات التي تطبع فكر حضارتنا الصناعية المعاصرة. ونفترض أن ما أن يتحرر الفكر التقني من السحري والديني حتى عليه إسناد ظهره إلى العلم ويصبح تطبيقاً له. وبتناوله الوقائع الطبيعية وليس الفوْطبيعية، ألا يكون موضوعه موضوع العلم؟ فبمقدار ما يستتبع معرفة، تكون المعرفة من نمط علمي. وتكون المعرفة التقنية بذلك علماً تطبيقياً – كما تبدو لنا أنها، بقربها من الواقع، وبمواجهة مع الأشياء وباهتمامها بالفعالية، عليها أن تنفتح على الملاحظة النقدية، على التجارب والأخطاء، على التوقع والتحقق والتصويب. إنها تبدو لنا دفعة واحدة، فكراً تجريبياً. – وبعملها على الأغراض المادية، وفي المكان، وبتأثيرها فيه، نتصورها متوجهة بالأفضلية نحو المخططات الميكانيكية مع ذلك الحس في إحكام الأجزاء في الامتداد وتضامنها بالحركة التي تطبع روح العمل المرمّق-. وأخيراً، نفترضها تبحث، عن وعي، لتحويل الطبيعة وتنضد عليها عالماً بشرياً من البراعات القابلة للإتقان بصورة دائمة. فالفكر التقني الاصطناعي، الميكانيكي، التجريبي، المتلازم مع العلم، يكون بالفعل محكوماً، بمنطقه الداخلي،

بالتجدد والتقدم. والجمود لا يمكن شرحه إلا بفعل الحواجز الخارجية. ولكن في الواقع لا يظهر الفكر التقني في العصور القديمة في هذا المظهر لا في التطبيق الجاري للصنائع ولا حتى في مستوى التعبير النظري والمنهجية الفعلية.

وهو ليس، ولا يمكن أن يكون، علماً تطبيقياً بالمعنى الذي نفهمه. وكما أظهر ذلك أ. كويري (A. Koyré)، فإنه يعمل على تلك الوقائع المتحركة للعالم الأرضي، التي تشكل في نظر اليوناني مجال الـ "تقريباً" الذي لا ينطبق عليه لا القياس الصحيح ولا الحساب الدقيق[22]. غرضه إذاً آخر، ويتموضع في غير صعيد العالم. فالعالم اليوناني لا يتناول الجوهر الثابت أو الحركات المنتظمة للسماء؛ إنه يخضع لمثال منطقي في قابلية التنزيل انطلاقاً من مبادئ تفرض بداهتها نفسها على الفكر. ولعدم وجود قياس صارم للزمن، فهو لم يكمّم المصير، ولم يقم ارتباطاً بين الرياضي والفيزيائي. فكيف يمكن للتقنية أن تضع موضع التطبيق قوانين فيزيائية غير موجودة؟

هناك طبعاً، في بعض القطاعات المحدودة من النشاط التقني، لجوء إلى الرياضيات ومن هنا، كما رأينا، إمكانية التناول النظري لبعض المشاكل وإعطائها حلاً عقلياً وبرهانياً. لكن وبشكل دقيق، لا يبقى الاستدلال صارماً إلا إذا انحصر في المجال النظري البحت. وهمّ الفعالية، وأخذ التفاصيل التقنية البحت بعين الاعتبار، يظهران شكلاً لفكر مختلف ولمستوى آخر: ليس البرهنة، ولكن ما يسميه اليوناني

[22] Alexandre Koyré, *Critique*, 1948, pp. 806-823.

الاختبار (ἐμπειρία)، الذي ليس تجريبياً، ولا فكراً تجريبياً، ولكن معرفة عملية حاصلة بالتلمّسات. وكلما زاد اقترابه من المحسوس الفيزيائي، تفقد النظرية صرامتها ولا تعود هي ذاتها. إنها لا تطبق، بل يحطّ من قدرها.

لذلك نرى أنه عندما يحلّل المهندس هيرون على مستوى النظرية، قلّما يهتم بأحكام نماذجه الميكانيكية على الواقع التقني؛ ويمكن للحلول التي يقدمها أن لا تكون قابلة للتطبيق كلياً. فهو يطرح المشكلة في دراسة *Baroulkos*: كيف يمكن تحريك ثقل من ألف وزنة بقوة خمس وزنات؟ إن مختلف أنساق سلسلة التسننات المقترحة لا تُدخل في الحسبان المقاومات والاحتكاكات التي، لأنها خارج مجال النظرية، لا يمكن حسابها. والأجوبة، الصالحة كرسوم خيالية لحساب نظري، هي عملياً غير قابلة للتنفيذ. فسلاسل التسننات كما هي موصوفة قد لا تعمل. وإذا كان على المهندس أن يبني جدياً آلة قادرة على رفع ألف وزنة بخمسٍ، فيبقى عليه أن يضيف إلى النظرية التلاؤمات الضرورية. وفي مقاطع أخرى من مؤلفه سيعرف هيرون أن يتكيّف مع وجهة النظر العملية ويتمسك باختبار الصنعة كإحدى المصاعب الخاصة بها. إننا نجد عند هذا الباني للآلات صعيدين من الفكر، إنما المفصل بينهما مفقود.

وبالمقابل، في دراسة *Méchanica* لأرسطو، التي تركت أثراً عميقاً في مدرسة المهندسين الإسكندرانيين الذين يتأثر بهم هيرون مباشرة، المنظور أحادي الجانب ونظري محض. وهذه النظرية ليست

علماً تطبيقياً. فأرسطو لم يتطرق، في نتاجه، إلى المسائل الميكانيكية لذاتها وبذاتها أكثر من الصعوبات ذات الطابع المنطقي التي يثيرها. واهتمام أرسطو بالمركبات الميكانيكية مثل اهتمامه بالظواهر المفارقة التي على الفيلسوف أن يعللها. والفكر ليس تقنياً؛ فهو وإن استخدم، في بعض أجزاء البرهنة، الاستدلال الرياضي، وإن انطلق، لطرح بعض المشاكل، من استنتاجات الواقع، يبقى ذا نفس منطقي وجدلي بشكل جوهري. وتبقى النظرية التي تعبّر عنه، بشكلها ومعجمها، بإطارها التصوّري، قريبة من السفسطة بشكل غريب. وتتحدد الآلة (méchanè) فيها بمعنى قريب جداً من الحيلة، الذريعة، كالابتكار الفذ الذي يسمح بالتخلّص من وضع مربك، من ارتباك (aporia)، وكسب أفضلية على قوة طبيعية معاكسة وأكبر. وكأنّ هذه المعركة بين الفنّ والطبيعة والطرق التي تضمن للأول التغلب على الثانية مناظرة خطابية يجهد السفسطائي نفسه فيها ليتغلّب على خصمه في قضية صعبة. فالسفسطة كانت قد أنجزت ما يمكن تسميته الحركية الميكانيكية. وكانت بممارستها الخطابات المتناقضة (Δισσοὶ λόγοι)، قد عوّدت الأذهان على اعتبار أنه، حول كل مسألة متداولة، يمكن صف الحجج في عمودين، أحدهما للمؤيدة والآخر للمعارضة، وإجراء الإسقاط منها ومعارضتها وقياس قوتها النسبية ووزنها[23]. ويكمن فن (technè) السفسطائي بسيطرة الطرق التي بواسطتها تتمكن الحجج

---

[23] راجع Eugène Dupréel, *Les Sophistes* (Neuchâtel: Éditions du Griffon, 1948), pp. 38-45 ; Jacqueline de Romilly, *Histoire et raison chez Thucydide* (Paris: Les Belles letters, 1956), pp. 180-186.

الأضعف من التوازن، في هذا الصراع، مع الأقوى، والتغلب عليها والتحكم بها (κρατεῖν). ويحدده أرسطو في *Rhétorique* بجعل أضعف الحجتين أقواهما[24]. ويحدد بطريقة مشابهة، مجال الإوالة بمجال "الأصغر يسيطر على الأكبر"[(25)]، وبمجموعة الطرق التي تمكن قوة صغيرة من التوازن مع أثقل الأوزان وتحريكها. وأن تتمكن قوة رجل ضعيفة، بواسطة مرفعة، من التغلب على قوة أكبر منها بكثير، على حجم وازن، فذلك، في المنطق الصحيح، ظاهرة غريبة، (ἄτοπον). وإن الآلات التي تحدث هذا الانقلاب الحقيقي في القدرات هي خارقة بالفعل (θαυμάσιον). والنظرية تألو على نفسها توضيح السرّ في ذلك. فهي تظهر أن كل الطرق الميكانيكية ترجع إلى عمل خمس آلات بسيطة تتبع خصائصها من طبيعة الدائرة ومن إدغام بعضها ببعض. وفي الوقت ذاته الذي تؤسس فيه هذه البرهنة لنسق أوالة عقلية، تحصر نهائياً ميدان العمل وتضع مسبقاً التخوم التي لا ينبغي للفن أن يتورط بتخطيها. وكما يجب أن تتوفر في الهندسة الإمكانية لكل صورة بأن ترسم بالمسطرة والبيكار، كذلك في الإوالة، على كل آلة، كي تكون قابلة للاستمرار، أن ترتكز على إدغامها ببعض الآلات البسيطة.

---

24 Aristote, *Rhétorique*, II, 1402 a ؛ راجع أيضاً Aristophane, *Nuées*, 112 sq. (ذكره Jacqueline de Romilly, o.c., p. 184)

25 بين النعاج الأصغر يسيطر على الأكبر (ἐν οἷς τε ἐλάττοντα κρατεῖ τῶν μειζόνων) (Mechanica, 874 a 22).

ونظرية الآلات الخمس تكتشف في طبيعة الدائرة مبدأ (archè) كل تأثيراتها. وأمام الانقلاب المذهل في القدرة الذي أحدثته الآلات البسيطة، كما قدمه أرسطو، يستهوينا ذكر الطريقة الحاسمة للفن السفسطائي: الاستدارة ضد خصم حجته الخاصة؛ فكلما كانت قوة الحجة كبيرة، كلما أصبحت غير ملائمة له، ومستعملة ضدّه. والحال، هناك في حركة الدائرة، بحسب أرسطو، غموض يسمح باستدارة مماثلة. فالنقطتان المتموضعتان في طرفي قطرها تتحركان بالحركة نفسها في اتجاهات متعارضة، بشكل أنه إذا نقلت دائرة دورانها إلى دائرة أخرى تلامسها في نقطة ما، لتدور هذه الدائرة الثابتة، إنما في اتجاه معاكس؛ وكلّما كانت حركة الأولى سريعة، كلما دفعت الثانية بسرعة أكبر ودارت في الاتجاه المعاكس[26]. إن هذه التماثلات بين مجالي المحاجة الجدلية والعمل على الطبيعة، الغريبين جداً بالنسبة إلينا، ليست سوى ترجمة لمقارنة بسيطة، لقرابة في المعجم. إنها تسجل اللجوء، في الحالتين، إلى المقولات الذهنية نفسها، واستعمال نسق التصورات نفسه. وسنرى البرهان على ذلك في الطابع المحض منطقي وجدلي للحجة التي يستخدمها أرسطو ليبرهن أن الدائرة تشكل حقيقة المبدأ الذي بفضله يتمكن الصغير والضعيف، بالآلات، من السيطرة

---

[26] إنها هذه الخاصيّة للدائرة التي، كما يلاحظ أرسطو، يستعملها الخلاّقون عندما يضعون في الهياكل، بغية إحداث شيىء عجيب (θαυμαστόν)، سلاسل أقراص من حديد يدور أحدها على الآخر، باحتكاك قاس، ويبقى بعضها خفياً عن رؤية الجمهور.

Mechanica, 848 a 30.

على الكبير والقوي. وذلك أن الدائرة هي ذاتها واقع متناقض، وأكثر ما يدهش في العالم، إدغام عدة متعارضات في الطبيعة نفسها. إنها تتحرك في اتجاه وفي آخر، إنها في الوقت ذاته محدّبة ومجوّفة، متحركة وثابتة. ويجد أرسطو من الطبيعي إذاً أن تكون مبدأ انقلاب القدرة: ليس ما يثير الذهول في أن ينتج عن الخارق ما هو أخرق منه أيضاً[27].

إن هذه المحاجة، كلما بدت غريبة، كانت أكثر بلاغة. إنها تظهر كيف كان التفكير التقني، لعدم وجود فيزياء اختبارية، عاجزاً عن تشكيل جهازه التصوري الخاص. وعندما أراد أن يصيغ مشاكله، لزمه اللجوء، مع الرياضيات، إلى إطارات سبق وأُعدّت، في الحركية المنطقية، بنظرية الاستدلال والمناقشة والبرهنة. لقد تصور العمل على الطبيعة في الأشكال وعلى نموذج العمل على البشر. لقد رأى في الآلات التقنية وسائل سيطرة على الأشياء مماثلة للتي يمارسها الخطيب على الجمع بفضل ملكته للغة. إنها **قوة** (dunamis) الكلام وقوة الحجج التي يعيدها أو يضاعفها أضعافاً كثيرة بطرائقه في البرهنة، وينصرها في المجلس (agôn) القضائي. إنها **قوة** يضاعفها الميكانيكي ببراعة أدواته للسيطرة على قوة أكثر قدرة. ليس كل شيء في الإوالة

---

[27] وهذا يتماشى مع المنطق: فليس مستغرباً أن يتوافق المدهش مع الأكثر دهشة، وبالمقابل ينتج بالغ الدهشة بتآلف الواحد مع الآخر (Καὶ τοῦτο εὐλόγως συμβέβηκεν· ἐκ μὲν γὰρ θαυμασιωτέρου συμβαινειν τι θαυμαστὸν οὐδὲν ἄτοπον, θαυμασιώτατον δὲ τὸ τἀναντία γίνεσθαι μετ' ἀλλήλων).

قابلاً للترويض. وديناميـة القوى الطبيعيـة، التي لا يمكن بعد حسابها بشكل قوانين على مستوى علم فيزيائي، تصبح أكثر فهماً بذلك الانتقال على صعيد الجدلية، الخبيرة بوزن القدرة المنطقية للحجج[28].

---

[28] يبقى الفكر التأريخي لليونانيين، كما الفكر التقني، خاضعاً للمنطق والجدلية. لقد كتب السيد إ. مييرسون: "إنّ تعاقب الأحداث عند ثوكيديديس منطقي...إنّ زمن ثوكيديديس ليس تسلسلياً : إنّه، إذا صحّ التعبير، زمن منطقي". ومذكّراً بملاحظات السيدة دي روميلي (Mme de Romilly)، التي وفقها، رواية المعركة، عند ثوكيديديس، نظرية، والنصر استدلال محقق ويضيف: "إنّ عالم ثوكيديديس عالم معاد التفكير، وتاريخه جدلية مفعول بها" (Le temps, la mémoire, l'histoire, *Journal de Psychologie*, 1956, p. 340)_ وحتى الفكر الطبي، الشديد الإعداد مع ذلك، لم يتحرر كلياً من الإطارات التي كانت تفرضها عليه النقاشات والمواجهات الشفهية. لقد لاحظ السيد ل. بورجي (M. L. Bourgey) أنّ ممارسة الخطابات الطبية كانت عامة، وأنّ الفصاحة، من هذه الناحية، كانت تمارس نوعاً من السيادة في الطب: "لم يكن الأمر متعلقاً بتأليف قطع خطابية جميلة فحسب، إنما بمواجهة الأخصام والانتصار عليهم أيضاً: غالباً، بعد تقديم طرح ما، يتناول الكلام طبيب آخر مدافعا ًعن طرح معارض، أو إنّ الخطيب، المرهق بالأسئلة، يجد نفسه مضطراً للإجابة عن سيل من الأسئلة الدقيقة" (*Observation et experience chez les médecins de la collection hippocratique* (Paris: [s. n], 1953, pp. 114 sq.). إنّ أفضلية الخطاب هذه، تتضح بالطبع في فكر الأطباء السفسطائيين. إنّها تجد عندهم تبريراً للنظرية التي وفقها لا يُرى مبدأ الأمراض بالعين، ويظهر فقط للفكر المستدل (λογισμόϛ). والتيّار الطبي التجريبي، بالعكس، يقول إنّ المعيار االحقيقي للحقيقة الطبية يكمن بالمشاهدة المباشرة بواسطة الأعين، لأنّ كل ما هو موجود يجب أن تكون رؤيته ومعرفته ممكنتين (راجع L. Bouroey, o.c., p. 117). إنّنا نجد هنا مجدداً التعارض، االتقليدي في =

لقد فتحت إنجازات أرخميدس الميكانيكية، ذات الروحية المختلفة، الباب أمام ملاحظات مماثلة. فأبحاثه النظرية تتناول حصرياً علم السكون، أي مشاكل التوازن الممكن صوغها وبرهنتها وفقاً لطريقة العرض العقلي التي اتبعها إقليدس في الـ *Eléments*. لقد كتب السيد أرنولد ريموند: "يمكننا الاندهاش أن لا يكون أرخميدس حاول إطلاقاً، بعد أن اخترع وأتقن كذا آلة قذفية، دراسة نظريتها". وأضاف: "يُفسَّر هذا الإحجام، على ما نعتقد، بالصعوبات المنطقية التي يثيرها مفهوم الحركة[29]". وهكذا تكون حجج زينون الإيلي قد منعت أرخميدس من محاولة وضع أسس حركية عقلية. وإن دراسات القذافة التي خلّفها لنا المهندسون الإسكندرانيون تأتينا ببعض الإيضاحات. وقد أكد فيلون عدة مرات استحالة السير في هذا النمط من البحث بالاستدلال البحت

= الفكر اليوناني، بين الأشياء المرئية (φανερά) والأشياء غير المرئية (ἄδηλα) _ الأولى تتعلق مباشرة بالاختبار(empeiria)، والثانية تفرض منهجاً مختلفاً، سواء أتعلّق الأمر بالتأليه الموحى، أم باستدلال بحت (راجع Pierre-Maxime Schuhl, Adéla , *Annales de la faculté des Lettres de Toulouse*, tome I, 1953, pp. 86-94, et Louis Gernet, "Choses visibles et choses invisibles," *Revue philosophhique*, 1956, pp. 79-87) . والحال أنّه في *Baroulkos* يشدّد هيرون على أنّ مبدأ كل الصعوبات في المسائل الميكانيكية، والغموض الذي يلفّ بحث الأسباب في هذا العلم، هو أنّه لا يمكننا رؤية القوى التي تؤثر في الأجسام الثقيلة ولا الطريقة التي تنقسم بموجبها. ولأنّ القوّة تنتمي الى المجال غير المرئي يمارس الخطاب المعلِل (λογισμόϛ) بالضرورة سيادته على الإوالة.

[29] A. Reymond, o.c., p. 16.

والبرهنة الصارمة[30]. فللحصول على آلات قذف فعّالة، بمدى معين، كان من الضروري اللجوء إلى الاختبار بزيادة من هنا ونقصان من هناك. وكما يلاحظه بحث السيد ب. م. شوهل، حتى الصيغة التي تسمح للمهندس بتكييف نسب أدواته تبعاً لوزن القذيفة ومداها، وهي الصيغة التي أعطاها ديالز (Diels) التعبير الرياضي، لم يحصل عليها بالبرهنة النظرية، ولكن بطريقة تجريبية بالتلمس والتصحيحات المتتالية[31]. وفي *Vie de Marcellus* يهنئ بلوتارك أرخميدس لأنه لم يشأ ترك أي شيء مكتوب حول بناء الآلات التي، مع ذلك، عملت على شهرته أكثر من باقي نتاجه. ولا ينبغي إعطاء موقف أرخميدس تفسيراً أرستقراطياً، رافضاً الحط من قدر العلم بتطبيقه على أعمال عبدية. لأنّه بنظره، بمقدار ما يفسح البحث مجالاً للاختبار ولا يكون عقلياً كلياً، لا يعود الموضوع بالطبع، في ما يخصه، موضوع علم حقيقي.

لم يتمكن الفكر اليوناني من ردم هذه الهوة بين علم مستوحى من مثال منطقي، واختبار مختزل بتلمّسات الملاحظة. لذلك، حتى عند المهندسين الإسكندرانيين الذين يتمسكون في دراستهم، خلافاً لأرسطو وأرخميدس، بالإنجازات التقنية، نجد، بدلاً من علم تطبيقي، تسوية بين النظرية والاختبار القليلَي الترابط في ما بينهما والمتعارضَين في النهاية

---

[30] Philon, Mécanique, vol. IV, p. 3. لا يمكن فهم كل شيء في هذه المواد بالكلام والأبحاث (λόγῳ καί μεθόδοιϹ).

[31] Pierre-Maxime Schuhl, o.c., p. 16.

بمتطلباتهما[32]. وفي مجال الإوالة، تبقى النظرية وفية لتوجه أرسطو المنطقي: الآلات الخمس البسيطة تشكل، عند هيرون، نسقاً متماسكاً، مغلقاً على ذاته، يقصي التجديد والتقدم. ويكمن حل كل المشاكل الميكانيكية بحساب الطريقة التي يمكنها، بواسطة هذه الآلات، موازنة قوتين غير متعادلتين معطاتين مسبقاً، واحدة هي القوة البشرية والثانية ثقل مهما كان كبيراً. وعقلانية النسق بالذات تفترض حدّه وإتمامه. وبالمقابل، عندما نخرج من المجال الميكانيكي، كما في القذافة والمشفاطات لا تعود قدرة الطبيعة (phusis)، التي نرتكز عليها، قابلة للقياس. ولا تطابق مبادئ الشرح التي تقترحها النظرية، المفرطة في عموميتها وذات الطابع النوعي، إلا بفظاظة التفاصيل التقنية للبناء: لا الآلات، ولا القوى التي تحركها، ولا التأثيرات التي تحدثها تدخل في الحسبان. تحقق الآلة إذاً سيطرة على قوى فيزيائية تفلت من مراقبة العقل الصارمة؛ إنها تسمح بتحويلها، مؤقتاً، عن خط مسيرها، محدثة بذلك ظاهرة مدهشة، استثنائية، ولكن مختصرة المدى. هذا هو المظهر الخارق الذي يظهر في مشفاطات فيلون. وكما يبين المشعوذ أسرار

---

[32] يلاحظ أ. ج. دراخمان (A. G. Drachmam) بحق انتقائية الاعتبارات االنظرية في *Pneumatique* هيرون. فعند هيرون، لا تستعمل الآلات لتوضيح لعبة القوانين الطبيعية أكثر من القوانين الطبيعية، مع استثناءات نادرة، لشرح عمل الأدوات. النظرية تعطي مبادىء شرح صالحة عامة. وليس هناك من مفهوم قوانين فيزيائية دقيقة، ولا قوانين جهاز تجريبي للتحقق. فالموضوع ليس موضوع دراسة فيزياء تطبيقية، إنّما مجموعة مهارات تقنية (o.c., p. 161)

ألاعيبه، كذلك يسلم فيلون في دراسته إلى الجمهور، مفتاح أجمل الآيات (thaumata)، التقليدية أو التي من ابتكاره[33].

وتنتقل عند باني الآلات (mechanopoios)، شخصية الخلاق الغابر، نسيب الساحر، المزدان بهالة، مقلقة قليلاً، من السلطات الاستثنائية التي أضفتها عليه حكمته (métis)، إلى صورة المهندس بمواجهة الطبيعة الذي يستطيع ببراعاته العلمية إكراهها على اجتراح العجائب. ولأن قوى الطبيعة التي يتعاطى معها ويعرض تحريكها تخفي قدرة (dunamis)، قدرة الحياة، عاصية على التحليل المنطقي، فهو يتموضع في صعيد غريب عن العلم العقلي للمنظّر البحت، كما عن الروتين الأعمى لرجل الصنعة. وينطوي مجال عمله وأبحاثه، بنظر اليوناني، على عنصر شيطاني، بالمعنى الذي عندما أراد أرسطو تسجيل وجود قوة تغيير لا عاقلة في الطبيعة كتب أن الطبيعي (phusikon) هو الشيطاني (daimonion). وبلوتارك، الذي لاحظ التأثير الذي تحدثه في المشاهدين آلات الحرب التي بناها أرخميدس، والتي صنعت من سيراكوزا في المعركة نوعاً من بريياري (Briarée) عملاقة، والتي أنعش المهندس، الشبيه بنفس (psuchè) الجبار، كل

---

[33] إنّ الحالة النفسية عند هيرون، في هذا الصدد، مختلفة، كما سبق لها. فخلافاً لفيلون، هو لا يذكر إلاّ مرة واحدة (في I، 9) قيمة الخدعة في بنائه. إنّه حسّاس تجاه المهارة التي تبديها الآلة، ومظهر حلها لمشكلة تقنية من دون الرجوع إلى فائدتها المحتملة أكثر من طابعها "العجيب". راجع A. G. Drachmann o.c., p. 161.

حركاتها، يضيف أنها تبدو كثمرة معرفة شيطانية أكثر منها بشرية[34]. والتعبير يلائم من دون شك، خاصة وأن أرخميدس كان عاجزاً عن إعطاء فئة من بناء الآلات شكل علم عقلي كلياً.

وهكذا عندما يفلت البحث التقني اليوناني من النطاق الضيق الذي زجّته فيه متطلبات النظرية المنطقية، ويتوجه نحو اختراعات جديدة، يجد نفسه بمواجهة اللاعقلي. وفي الوقت ذاته الذي يجب عليه فيه، في نهجه، إنجاز حصة الاختبار، تواجهه، في أعماله، طبيعة محركة حيّة، لا يستطيع الزعم بفرض قانونه كلياً عليها. لذلك تحتفظ آلة المهندس بطابع النجاح الاستثنائي، الذي لا يبدو أنه قابل للتطبيق المعمم. وبين الفكر المنطقي الذي يتحرر منه بصعوبة، وفن صانع المعجزات، الذي يميل إلى الاختلاط به في اختراعاته الأكثر جرأة، لم يتوصل التفكير التقني أن يتحدد بوضوح. إنه ليس فكراً تجريبياً. وحتى عندما يستعمل إحكامات ميكانيكية يبقى مرتبطاً بتصور دينامي للواقع الذي يؤثر فيه. وهو لا يمنح براعاته السلطة غير المحددة في تحويل الطبيعة. وليس للأداة سوى قيمة ذريعة محدودة؛ إنها شرك منصوب في النقاط التي تقع فيها الطبيعة. ولم تظهر الآلة نموذجاً كونياً للبنى الفيزيائية.

ومن النظرية التقنية إلى تطبيق الصنائع، تتجلّى ملامح الجمود أيضاً أكثر فأكثر. فلم يترك لنا الحرفيون عن أعمالهم شهادة مباشرة. ولكن كتّاب العصور القديمة يتفقون على الاعتراف لهم بنمط

---

34 Plutarque, *Vie de Marcellus*, 17.

النشاط الروتيني بالذات[35]. والفنّ الحرفي ليس معرفة حقيقية[36]. إن الحرفي ليس عنده ذكاء طريقته، إنه لا يفهم ما يعمل، إذ إنه يكتفي بالتطبيق الحرفي للتعليمات التي أعطيت له خلال تعلّمه[37].إن فنّه يرتكز على الوفاء لتقليد، ليس من النوع العلمي، ولكن كل تجديد خارجه يرميه في المجهول خالي الوفاض. ولا يمكن للخبرة أن تلقنه شيئاً، لأن ليس له، في الوضع الذي هو فيه – بين المعرفة العقلية من جهة والصدفة (tuchè)، من الأخرى - لا نظرية ولا أحداث قابلة للتحقق من هذه النظرية: ليس هناك خبرة بالمعنى الصحيح. إنه يقلد بالقواعد الدقيقة التي يخضعه لها فنّه، كالأعمى، صرامة المنهج العقلي ويقينه؛ ولكن عليه أيضاً أن يتكيف، بفضل نوع من الشم المكتسب في تطبيق المهنة بالذات، مع ما تنطوي عليه دائماً المادة التي يعمل عليها، من الطوارئ والحظوظ[38]. إذاً ليس زمن العملية التقنية واقعاً ثابتاً، وموحداً، ومتجانساً، يمكن للمعرفة السيطرة عليه. إنه زمن مفعول

---

[35] راجع Alexandre Koyré, l.c., pp. 627-628.

[36] إنّه في أقصى حد رأي (doxa). إنّه لا يشترك بالمعرفة إلاّ بالمكان الذي يفسحه للحساب، للقياس، للوزن؛ راجع Platon. *Philèbe*, 55 c; *Théétète*, 176 c.
إنّ كلمة فنّ (τέχνη) التي، في الأصل، تنطبق على المعرفة العلمية كما على خبرة الحرفي، يمكنها بعد أفلاطون، التعارض مع العلم الحقيقي (ἐπιστήμη)

[37] تعلّم محض عملي، طابعه لايزال سرّياً، ينقله الحرفي إلى ابنه أو إلى ابن صديق ومختلف كلّياً عن التعليم النظري، راجع Platon, *Protagoras*, 328 a et 323 d ;Xénophon, Economique, XV, 11.

[38] Aristote, *Politique*, 1258 b 36 ; Ethique à nicomaque, II, 1104 a 9.

بـه، زمـن اقتنـاص الفرصـة، (kairos)، تلـك النقطـة حيث يلتقـي العمـل البـشري مـع سيرورة طبيعيـة تنمـو علـى إيقـاع مـدتها الخاصـة. ولكـي يتدخل الحرفي بأداته، عليه تقويم الوقت الذي يكون فيه الوضـع ناضـجاً وانتظـاره، ومعرفـة الخـضوع كليـاً للفرصـة. لا ينبغـي أن يغـادر علمـه إطلاقـاً، يقـول أفلاطـون، تحـت طائلـة مـرور الفرصـة ورؤيـة النتـاج مفسداً[39]. إن النظـرة التـي تفترضـها سيطرة الحرفـي التقنيـة لا تـدل إلا على أسره تجاه فرصة (kairos) يعجز عن السيطرة عليها بالذكاء[40].

لـم ترقَ التقنيـات، بتعلْمنها، إلـى مصاف التطبيق العلمـي؛ لقد تـشكّلت بنـسق مـن الوصـفات التقليديـة والمهـارات العمليـة التـي لـم يعد لمفعولها إلا مـا هـو طبيعـي، ولكنهـا ليست قابلـة لا للتفكيـر النقـدي ولا للتجدد.

حتـى أننـا نتسـاءل إذا مـا حُطّ من قدر الفكرُ التقنـي بطريقة مـا بعد أن أصـبح وضـعياً. إنـه لـم يقترب من المعرفة العقليـة. بالمقابل، يبدو أنـه فقـد الديناميـة والجـرأة اللتـين كـان يتمتـع بهمـا فـي العـصور الأكثـر قـدماً، عنـدما لـم تكـن للـذكرى قـد انمحـت بعـد كليـاً مـن اتـصالاته مـع المعرفـة السحرية. ويبدو أن الحيـاة التقنيـة، فـي القرن الـسابع، كانـت قـد عرفـت، في اليونـان الآسيوي، انطـلاقة تنبئ بتطـورات غنيـة. ولكنهـا بقيت محاصـرة، فـي اليونـان القـاري، منـذ أن جمّـدت فـي أشـكال كـان يفرضـها

---

40 يمكن للسفسطائي الذي يتعلق تعليمه بالعمل (praxis)، بسلوك الحياة العام، وليس بالصناعة (poièsis)، زعم معرفة الفرصة وتعليم فنّ استعمالها؛ إنّه يظهر كسيّد الفرصة (kairos)؛ بينما الحرفي عبد لها .

عليها التنظيم الجديد للمدينة. وشخصية الخلاق، عند هوميروس، تتمتع بهالة اجتماعية أعلى من التي للحرفي في العصر الكلاسيكي[41]. وهذا الحط من قدر الوضع الحرفي والمثبت بالتطور المعجمي[42]، يتطابق مع تحول في طبيعة ووظيفة النشاط التقني ذاته. والصنّاع المتجمعون في أخويات شبيهة ببعض العائلات (genè) الدينية، هم في الأصل مترحّلون يستدعون لخدمة زبانية نبيلة. إنهم يصنعون أغراضاً كمالية، أعمالاً ثمينة من نمط أدوات الزينة (agalmata) التي بيّن م. ل. حيرني أنهم يدخلون فيها مفهوماً ميثيّاً أيضاً للقيمة[43]. وباختيار المادة،

---

41 راجع André Aymard, "L'idée de travail dans la Grèce Archaïque," *Journal de Psychologie*, 1948, pp. 29-45.

42 في محاضرة ألقاها في L'Ecole pratique des Hautes Etudes، لفت السيد ل. جيرنيه الى أنّ استعمال عبارة عامل يدوي (χειρῶναξ) التي تعبّر بالتسمية الحرفية عن فكرة سيطرة، لم يستمر في وسط القرن الخامس. وعبارة الحرفي اليدوي (χειροτέχνηϹ) لم تحافظ إلاّ نادراً على معنى مناسب، في العصر الكلاسيكي. فهي مالت شيئاً فشيئاً إلى الاستقرار في مفهوم الصنعة الأدنى والمحتقرة. ونجدها متّحدة طبيعياً بعبارة عامل عادي (βάναυσοϹ) التي توحي باستعمال القوة الفيزيائية البحت، في شكلها الأكثر فظاظة؛ راجع Platon, République, 405 a et 490 c ; Aristote, Politique, 1277 b

43 Louis Gernet, La Notion mythique de la valeur en Grèce. *Journal de Psychologie* و 1948و, pp. 415-462

44 استمرّ الصراع (éris) في عصر المدينة في الفنون ذات الطابع الجمالي والنفعي في الوقت ذاته، مثل زركشة آنية المائدة الكمالية في الخزافة.

وبالجمال الشكلي، وبإتقان العمل، يمثل شغل الصانع، للذي أوصى عليه، ضمان ثروة وقدرة ونجاح. فهو أكثر من غرض نفعي أو تجاري، إنه رمز قيمة شخصية، تفوق اجتماعي. وإن أخويات الصناع، الغيارى على علمهم وأسرارهم، شأنهم شأن العرّافين، والشعراء والمنشدين، يزجون شهرتهم في صراع مع من ينتج الشغل الأكثر اعتباراً. وهذا الصراع (éris)، الذي هو روح قتالية أكثر منه منافسة تجارية، يوجّه قسماً من النشاط التقني نحو إنتاج الأعمال الخارقة الخاصة لإثارة الدهشة أو الإعجاب[44]. وإن نفسية الصانع القديم، القريبة جداً من نفسية صانع المعجزات، تبقى مطبوعة بذلك البحث عن العمل الاستثنائي، الإنجاز الذي يعطي الغلبة في الامتحان التقني.

وفي العصر الكلاسيكي، الحالة النفسية مختلفة. ففي الدرجة الأولى، أدانت المدينة الكمالي، ونادت، حتى في الهندام، بتقشف قاس[45]. وباسم المساواة المواطنية شجبت التظاهرات التفاخرية، المصاريف الباذخة، امتياز العائلات الأرستوقراطية. ومن جهة ثانية، لقد نحيّ الحرفي، في النظام الاجتماعي الجديد، إلى المكان الذي يتلاءم مع وظيفته في **الدولة**، محصوراً ضمن حدود دوره المتدّني. والصانع المترحّل، الشخصية الهامشية نوعاً ما، المقلقة وإنما ذات هالة، تحوّل إلى حانوتي مقيم. ولم يعد عمله الإدهاش بأشغاله العجيبة، ولكن جلب بضاعته المتداولة إلى الأغورا مقابل أجرة. وتبدو

---

[45] راجع .Thucydide, tome I, 5, 3, et 4

وظيفته تجارية وتبادلية أكثر منها حرفية ومبدعة* بالمعنى الصحيح[46]. فهو يؤمّن لمواطنيه منافع كانت تنقصهم. ولم يعد يطلب منه الإدهاش ولا التجديد، إنما القيام بمهمته بشكل صحيح، مطبقاً قواعد صنعته.

وعلى هذه القاعدة، لا يعود مستغرباً أن يقفر مصنع الحداد ودكان الإسكافي من روح الدهاء والمهارة المبدعة، من تلك الحكمة (métis) المليئة بالموارد والتي كانت ترئس سابقاً الذكاء التقني[47]. وفي عصر المدينة، تلهم الحكمة لشخصيات أخرى أدوارها وحيلها وذرائعها: إلى السفسطائي الذي لا يكون أبداً في مأزق الحجة ولديه الإجابة عن

---

[46] راجع سابقاً ص 228 ,n. 6

[47] لقد بيّن هـ. جانمير بما يمكن لصورة الحب (Éros) عند أفلاطون (*Banquet*, 203 d) أن تسمح بتحديد شكل الذكاء الذي يطبع الحكمة (métis) (l.c.,pp. 24 et 25). ويأخذ الحب (Éros) عن أمّه وسيلة (Poros)[إنّ كلمة (πópoC) (poros) اليونانية مذكّرة ومعناها في العربية هنا مؤنث: وسيلة، طريقة. لذلك جرى استبدال "أب" بـ "أم" و"ابن" بـ "ابنة". من المهم مراجعة مقدمة المترجم، في هذا الخصوص وفي غيره (المترجم)]، ابنة الحكمة (Métis) روح حسن التصرف واالذكاء المخصب ابتكارات. "صيّد ماهر، مشغول دائماً بخدعة ما وفضولي الإبتكا رات، مليء بالموارد، له فلسفته في الحياة، مشعوز ماكر، ساحر وسفسطائي. "ولكن هل الحكمة (métis) لاتزال، بالنسبة إلى أفلاطون، "فضيلة حرفية"؟ لا يبدو ذلك. وفي النص نفسه (203 a)، يعارض أفلاطون بالضبط نوع البشر المسمّين "شيطانيين"، لأنهم مسكونون منبالشياطين أمثال الحب (Éros)، ولهم بذلك الحق بالولوج الى معرفة الأمور الآلهية، مع الذين لمعرفتهم علاقة بعلم خاص أو بصنعة يدوية والذين ليسوا سوى حرفيين.

كل شيء، وأحياناً، مثل غورغياس (Gorgias)، يقوم بدور صانع المعجزات وساحر الكلام[48]؛ وإلى المهندس أيضاً، مثل فيلون، الذي يأخذ عن الصانع تقليد المعجزات. أما في ما يخصّ الحرفي العادي، ذلك الحرفي اليدوي (χειροτέχνηϚ) الذي ليس لديه وقت مثل المهندس (ἀρχιτέκτων) للتمرن على الرياضيات، فلن يبقى له سوى روتين الصنعة.

واليوناني داخل نشاطه المهني بالذات يفلت الأساسي من جدارته؛ وقواعد المهنة تعود لطرائق الصناعة، (poièsis)، والنتاج (poièma) الذي يعمل لأجله يتخطّاه: إنه بنظره غريب عن المجال التقني البحت. فسواء أتعلق الأمر بالمنازل، أم بالأحذية، أم بالمزامير، أم بالدروع، فإنه يستجيب لضرورة حاجة طبيعية محددة. وهو لا يبدو، بالمعنى التام للكلمة، كخدعة[49]. إنه شكل، (eidos) معطى مسبقاً على طريقة واقع طبيعي. والحرفي لم يخترعه؛ ولا يمكنه تعديله، ولا حتى، كحرفي، له صفة لمعرفته: إن علم شكل الغرض المصنوع، يعود، ليس إلى المنتِج، ولكن إلى المستعمل[50]. وكون الشكل يفوق العامل ومهنته، فهو يوجه ويدير العمل الذي يحققه؛ إنه يعيّن له نهايته، ويثبت حدوده، ويحدد نطاقه ووسائله. وفي شغل الفن، كما في الإنتاج الطبيعي تماماً،

---

48 راجع: Gorgias, *Éloge d'Hélène*

49 سابقاً، ص 213 sq.

50 Platon, *République*, 601 c ; Aristote, *Politique*, 1282 a 17

51 القيادة تعود إلى الذي يملك الفكر (φρόνησιϚ)؛ والحرفي، المحروم منه، محكوم عليه بالطاعة: Politique, 1277 b 29

الصلة الغائية هي التي تحدد وتأمر مجموعة السيرورة الإنتاجية. والصلة الفاعلة – الحرفي، أدواته، فنّه – ليست سوى الآلة التي بفضلها يكيّف **شكل** سابق للوجود المادة.

وعلى مستوى المهام الحرفية، أكثر أيضاً من عند المهندسين، يبقى الفكر اليوناني مخروقاً بالصور الطبيعية والتصورات الدينامية. والحرفي ليس، كما عند ديكارت، ميكانيكياً لا يستطيع شغله أن يحتوي شيئاً أكثر من الذي وضعه فيه، كل الإتقان الذي هو شكلاً في الأداة، الواجب وجودها للغاية، في ذكاء العامل الذي تصوّرها. والحرفي بالنسبة إلى القدماء، هو إنسان يأمر مادة بليدة للذهن، يجسّد فيها **شكلاً** يفوق ذهنه. والشغل أكثر اتقاناً من صاحبه؛ والإنسان أصغر من عمله. لذلك الحرفي الذي تجاوزه عمله لا يأمر الطبيعة، إنه يخضع لمتطلبات **الشكل**. فهو لا يحتاج، في عمله، لا إلى روح المبادرة، ولا إلى التفكير. إن وظيفته وفضيلته، كما سيقول أرسطو، هما الطاعة[51].

لقد وجدت ملاحظاتنا نقطة انطلاقها في استنتاج حدث كان يبدو لنا مفارقاً: محاصرة الفكر التقني عند اليونانيين في الوقت الذي كان يبدو، من خلال تفكير السفسطائيين حول الفنّ، أنه يأخذ شكلاً، يتحرر ويتثبت في سمات جوهرية. إنما، وفي مختلف المستويات حيث استطعنا فهمه، بان لنا مختلفاً جداً عن الفكر التقني في أيامنا، مصوراً وموجهاً بشكل آخر. إنه لا يمتلك بعد الصفات التي تحدد، في نظرنا، العقل التقني وتؤسس لديناميته. وهو لا يتمفصل، أو بشكل سيىء، مع العلم. إنه يجهل الفكر التجريبي. ولأنه لم ينجز مفاهيم القانون الطبيعي

والآلية الفيزيائية والبراعة التقنية، لا يتصرف بنطاق تصوري يضمن تقدمه. بالإضافة إلى أنه فقط في أعمال المهندسين الإسكندرانيين، وبشكل خاص عند هيرون، ظهر الاهتمام بالآلات والآليات بحد ذاتها، وتم بناؤها بمنظور تقني حقيقي. قبل ذلك كانت النظرية تخضع لاهتمامات أخرى؛ بقيت مندمجة بالفكر الرياضي والمنطقي.

ولم يكن لتطرح عند السفسطائيين، بشكل خاص، مسألة فكر تقني. فتعليمهم يجهل النشاطات الحرفية؛ إنه لا يعني وسائل التأثير في المادة[52]. ومجالهم هو العمل (praxis)، الذي يعارضونه فعلاً مع النتاج (poièsis) الحرفي[53]. إنّ اقتراحاتهم لسلوك الحياة العام، والنشاط السياسي، والعلاقات العامة، تعطي، بدل الصدفة العمياء والأنوار فائقة الطبيعة عند كاشف الطالع، وصفات بشرية كلياً، موضوعية وعقلية. وصحيح أنهم يزعمون تنظيم وقوننة العمل وتعليم تقنيات النجاح. ولكن بالنسبة إلى يوناني القرن الخامس العمل ليس صناعة أغراض ولا تحويل الطبيعة: إنه تأثير على البشر، قهرهم والسيطرة عليهم. وفي نطاق المدينة، إن الآلة الضرورية للعمل، والتي يمنحك امتلاكها سلطة على الغير، هي الكلام. فتفكير السفسطائيين حول الفنّ البشري، حول

---

[52] حتى عند رجل كهيبياس، الذي يظهر ممثلاً سمو المعرفة، لم يكن على التعليم التطرق الى صنائع الحرفيين. ومتباهياً بأن يكون صنع بيديه كل ما يلبس، بما في ذلك الثياب والأحذية، كان يعلن اكتفاءه الذاتي (autarkeia)، على طريقة الكلبيين أكثر من اهتمامه بالمسائل التقنية.

[53] راجع Platon, *Charmide*, 163 b-d ; Dupréel, o.c., p. 133.

وسائل توسيع قدرته وإتقان أدواته، لم يفضِ إلى فكر أو فلسفة تقنيين؛ لقد أطلّ على الخطابة وشكل الجدلية والمنطق.

يسير الجمود التقني عند اليونانيين جنباً إلى جنب مع خلو فكر تقني حقيقي. ويفترض إقلاع التقدم التقني، بالتوازي مع التحولات في النظام السياسي والاجتماعي والاقتصادي، إعداد بنى ذهنية جديدة. وعندما سيظهر الفكر التقني فاكّاً حصاره، سيتشكل حينها فعلاً. وسيكوّن، ببنائه الآلات، عدته الفكرية الخاصة.

5
من الصنو إلى الصورة

تصوير اللامرئي والمقولة النفسية للصنو: الـ "كولوسوس"[1]

أريد أن أبين بمثل كيف استطاع اليونانيون، بشكل مرئي، ترجمة بعض قدرات الآخرة التي من المجال اللامرئي.

تظهر طبيعة هذه القدرات المقدسة مرتبطة بشكل وثيق بطريقة تمثيلها. ففي علم الرموز الديني، كما في كل نوع علم رموز، يبني الفكر أغراضه من خلال أشكال، وبهذه الأشكال.

إن المثل المختار هو مثل التمثال الضخم الـ "كولوسوس" (colossos). في الأساس لم يكن للكلمة قيمة القامة. إنها لم تكن تدل، كما ستفعل لاحقاً لأسباب استثنائية، على تمثيلات بشرية ذات بعد هائل "عملاق". وفي المعجم اليوناني للتمثال، المتنوّع والفضفاض، كما بيّن ذلك السيد إ. بنفينيست[2]، ترتبط كلمة colossos، من النوع

---

[1] بيان في ندوة حول "الإشارة وأنساق الإشارات" منظمة من قبل مركز أبحاث علم النفس المقارن، Royaumont, 12-15 avril 1962

(2) Émile Benveniste, « Le sens du mot κολοσσόC et les noms grecs de la statue, » Revue de philologie, 1932, pp. 118-135 راجع أيضاً، Chantraine, grec (κολοσσόC) Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale, 1930, pp. 449-455.

المتحرك والأصل ما قبل الهلّيني، بالجذر kol- الذي يمكن تقريبه من بعض أسماء الأمكنة في آسيا الوسطى: كولوسي (Kolossai)، كولوفون (Kolophon)، كولورا (Koloura) الذي يحصر الفكرة في شيء، منتصب[3].

من هنا، يبدو أن الـ "كولوسوس" يستطيع أن يتميز عن باقي الأصنام الغابرة – الـ "بريتاس"* (bretas) والـ "كسوأنون* (xoanon) – المتشابهة المظهر بنظر الكثيرين (شكل االغمد، والساقان والذراعان الملتحمان بالجسم). لكن الـ "بريتاس" والـ كسوأنون يظهران متحركين بصورة شبه دائمة. إنهما ينزّهان، ويطاف بهما، وحتى محمولين مباشرة بين ذراعي الكاهن أو الكاهنة. إنهما نقّالان[4]. بينما، بالعكس، الثبات واللاحركة هما اللذان يحددان، في المبدأ، الـ "كولوسوس"[5]". إننا

---

(3) راجع Georges Roux, « Qu'est-ce qu'un(κολοσσόϚ)? » Revue des Etudes anciennes, 1960, pp. 5-40

* لفظ كلمتين يونانيتين βρέταϚ التي تعني تمثالاً فظاً من الخشب، و ξόανον التي تعني تمثالاً من خشب.

(4) كسوأنون أرتميس أورثيا (Artémis Orthia)، في إسبارطة، ممسوك باليد من قبل الكاهنة أثناء حفل جلد الشباب، الصنم صغير وخفيف (Pausanias, vol. III, 16, 10-11). وكسوأنون ثيتيس (Thétis) الذي تحمله الكاهنة كلييو (Cléo) سراً، من مسينيا (Messenie) إلى إسبارطة، لا يفترض أن يكون أكبر وأثقل (Pausanias, III, 14, 4) والملاحظة نفسها تصلح لـ "بريتاس" هيرا (Héra)، في ساموس، حيث كان يوماً كل سنة اختطافها عنوة واكتشافها في دغل من القصب، قرب الشاطىء (Athénée, vol. XV, p. 672 sq).

(5) راجع Georges Roux, l.c., et S. Broc, "L'Hermès d'Hiéron à Delphes et le nom de l'Hermès en grec," *Revue des Etudes grecques* (1963), pp. 39-51.

سنتمثله في شكلين: أو تمثال – ركن، أو تمثال . منهير، مصنوع من صخرة منتصبة، من بلاطة مغروسة في الأرض، حتى أحياناً مدفونة.

هناك سلسلة من الوثائق التي توضحها بعض النصوص التي وصلت إلينا والمتعلقة بالـ "كولوسي" (colossoi)*، تسمح بتوضيح الوظيفة والقيم الرمزية لهذه الأصنام.

في ميديا (Midéa) (دندرا الحالية)، وفي قبر تذكاري يعود إلى القرن الثالث عشر قبل الميلاد، وجدت، بدل الهياكل العظمية، كتلتان من حجر طريحتان على الأرض، إحداهما أكبر من الثانية، منحوتتان بغلاظة بشكل بلاطتين مربعتي الزوايا، مرققتين صعوداً إشارة إلى رقبة ورأس شخصيتين بشريتين (رجل وامرأة)[6]. إن الـ "كولوسوس" المدفون في قبر فارغ، إلى جانب أغراض تعود إلى الميت، يصور بديل الجثة الغائبة. إنه يقوم مقام الفقيد.

إن ممارسة الاستبدال هذه تخضع لمعتقدات نعرفها جيداً. عندما يغادر إنسان إلى البعيد، يبدو أنه زال إلى الأبد، أو عندما يهلك

---

* لفظ صيغة الجمع اليوناني لكلمة كولوسوس. راجع مقدمة المترجم.

(6) راجع خاصة Axel W. Persson, *The Royal tombs at Dendra near Midea* (Lund (Sweden): [s. n.], 1931), pp. 73-108 ; Martin P. Nilsson, *The Minoan-mycenacan religion and its survival in greek religion,* (Lund (Sweden): [s. n.], 1950), p. 600 sq. Charles Picard, « Le cénotaphe de Midéa et les colosses de Ménélas, » *Revue de philologie* (1933), pp. 343-354 et *Les religions préhelléniques* (Paris: Presses Universitaires de France, 1948), p. 269 sq. et 291

وجدت تماثيل – منهير شبيهة بتماثيل **ميديا**، في ثيرا (Théra)، وفي أتخانا (Atchana)، بالقرب من باب مدينة.

من دون التمكن من استرجاع جثته وتأدية المراسم الجنائزية له، يبقى الفقيد – أو بالأحرى "صنوه" نفسه (psuchè) . هائماً إلى الأبد بين عالم الأحياء وعالم الأموات: فهو لم يعد ينتمي إلى الأول، ولم ينخّ بعد إلى الثاني[7]. لذلك يخفي طيفه قدرة خطيرة تتمظهر بتعنيف الأحياء.

وكونه بديلاً عن جثة في عمق القبر، لا يهدف الـ "كولوسوس" إلى إعادة إنتاج سمات الفقيد أو الإيهام بمظهره الفيزيائي. إنه لا يجسد صورة الميت ويثبتها في الحجر، إنما حياته في الآخرة، تلك الحياة التي تتعارض مع حياة الأحياء، كما عالم الظلمة مع عالم النور. ليس الـ "كولوسوس" صورة، إنّه "صنو"، مثلما الميت ذاته هو صنو الحي.

مع ذلك، لا يزج الـ "كولوسوس" دائماً في غياهب القبر. فيمكن للحجر العاري أيضاً أن ينتصب في النور فوق القبر الفارغ، في مكان منعزل ومقفر، تكرسه برّيته للقدرات الجهنمية. هكذا في فليبونتا (Phlionte)، على القبر التذكاري، لأراس (Aras) وأبنائه؛ كذلك في ليباديا (Lébadée) حيث، في غابة لم تلمسها يد إنسان قطّ، يوجد بلاطة، من دون كتابة أو صورة، تعلو حفرة أغاميذيس (Agamédés): في فتحة الثقب (bothros)، كان تروفونيوس قد اختفى، مبتلعته أعماق الأرض. هناك كانت تقام طقوس ذكر الميت. كان الخمر يسكب على النصب، وفق الأعراف، ويراق دم كبش أسود، ثم ينادي الحاضرون

---

[7] راجع *Iliade*, vol. XXIII, p. 70 sq.

الميت باسمه ثلاث مرات، والعيون مثبتة على الحجر حيث يفترض أن يظهر مجدداً[8].

إن الحجر المربع نفسه الذي كان يستخدم في ميديا لعزل الميت عن الأحياء بزجه للأبد في مقامه تحت الأرض، يمكنه إذاً أن يسمح أيضاً، عندما يكون قائماً على الأرض، بإقامة اتصال معه. فمن خلال الـ "كولوسوس"، يصعد الميت من جديد إلى النور ويجلي حضوره للأحياء، حضوراً غريباً وغامضاً يشكل أيضاً علامة غياب. وبتسليمه نفسه للرؤية على الحجر، يظهر الميت في الوقت ذاته وكأنه ليس من هذا العالم.

وهناك في سيلينونتا (Sélinonte) قطعة أرض بكاملها، خارج الأسوار، كانت مكرسة لقدرات الآخرة[9]. وفي داخل الأرض المسوّرة،

---

(8) راجع Pierre Guillon, "La stele d'Agamédès," *Revue de philology* (1936), pp. 209-235 وبصورة أعم، حول علاقات النصب الجنائزي والـ "كولوسوس"، راجع Elise Van Hall, Over .den Oorsprong van de Griekskche grafstele (Amsterdam: [s. n.], 1942) وحول القيمة الطقسية للاسم (έπίκλησιϹ)، والمناداة الثلاثية للميت باسمه، عندما لا يتعلق الموضوع بفقيد لا نملك جثته، كتب إ. روهد: "إن نفس الذين سقطوا في أرض غريبة، يجب أن تنادى، وإذا جرى النداء وفق الطقوس فإنه يجبر النفس أن تتبعه إلى وطنه حيث ينتظرها قبر فارغ..": *Le culte de l'âme chez les Grecs et leur Psychè croyance à l'immortalité*, traduction française par Auguste Reymond, Paris,1952,p.54-55

(9) Charles Picard, « Le rituel des suppliants trouvé à Cyrène et le champ des"colossoi"à Sélinonte, » *Revue archéologique*, vol. II (1936), pp. 206-7

عدد كبير من شواهد القبور مسنودة الظهر إلى سور قبر زيوس الجهنمي، مقدودة من الصخر بغلاظة، ذات وجه بشري، ذكري وأنثوي، كانت موتدة في الأرض. وعلى هذه الشواهد التي كان السيلينونتيون يجذّرونها في حقل موتاهم، وحيث كانوا يضعون أيضاً، مع الوجبات المفروضة للأموات، ألواحاً موكولة لآلهة تحت الأرض، رقيمان وجدا في **كيرينا** يزودانا بالتوضيحات الضرورية.

الأول هو نص الشريعة المقدسة حول استقبال المبتهلين القادمين من الخارج[11]. فإذا كان الشخص الذي ينتسب إليه المبتهل مات في بلاده أو في مكان آخر، وإذا كان صاحب المنزل المستقبل للمبتهل سيقدم له الحماية مستقبلاً يعرف اسم الباعث يتضرّع إليه ثلاثة أيام متتالية باسمه. وإذا لم يكن يعرف هوية الباعث يلفظ العبارة: "إنسان، سواء كنت رجلاً أو امرأة". ثم يصنع تمثالين، واحداً لرجل، وآخر لامرأة، من خشب أو من طين. ويستقبلهما إلى مائدته ويقدم

---

(10) وجدت في **ليباديا** (Lébadée) إهداءات لزيوس اللطيف وتماثيل نصفية تعلوها مخروطات محدودبة، يمكن مقاربتها من شواهد قبور سيلينونتا (Selinonte). وكان زفس سيكيونا مصوراً بحجر فظّ، بشكل هرمي (Pausanias, II, 9, 6). حول رمزية زيوس اللطيف راجع Charles Picard, « Sanctuaires et symboles de Zeus Meilichios, » *Revue de l'Histoire des Religions* (1943), pp. 97-127

(11) SEG, IX, 72: F. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques,* Suplément, Paris, 1962, no. 115; راجع ترجمة وتعليق Jean Servais, « Les suppliants dans la loi de Cyrène, » *Bulletin de correspondance hellénique* (1960), pp. 112-147.

إليهما حصة من كل الأطعمة. وبعد أن يكون قد أتمّ واجباته نحو الفقيد المغفل الذي بعث به إليه المبتهل، يقصيه رب المنزل من عنده ويعيده إلى كون الأموات: بعد تأديته طقس الضيافة، يأخذ التمثالين وحصص الطعام ويحملها إلى غابة غير مقطوعة حيث يغرس التمثالين في الأرض.

ويعيد الرقيم الثاني نص القسم الذي يضمن الواجبات المتبادلة على مستوطنين ذاهبين إلى أفريقيا، إلى القيروان* (Cyrène)، ومواطنيهم الباقين في المدينة الأم، ثيرا [12] (Théra). وكان القسم يمارس بالطريقة الآتية: يصنع تمثالان من الشمع هذه المرة، ثم يلقيان في النار مع لفظ العبارة: "ليذب ويختفِ كل من لا يكون وفيّا لهذا القسم، هو وسلالته وخيراته".

خلال الطقسين، يقوم الـ "كولوسوس" بالانتقال بين عالم الأحياء وعالم الأموات. ولكن، حسب الحالة، يكون الانتقال في هذا الاتجاه أو في ذلك: أحياناً يكون الأموات حاضرين في عالم الأحياء، وأحياناً يسقط الأحياء أنفسهم إلى الموت. ففي طقس المبتهلين، يكون الموضوع، في الواقع، إقامة رابط ضيافة مع ميت مجهول، سواء أكان

---

* مستوطنة يونانية في ليبيا كانت لها شهرتها قبل القرن الخامس قبل الميلاد، ولايزال منها بعض الأطلال شرقي مدينة البيضا.

(12) SEG, IX, 3 :راجع François Chamoux, *Cyrène sous la monarchie des Battiades*, Paris, 1954, p. 105 sq.; Louis Gernrt, "Droit et prédroit en Grèce ancienne," *L'Année sociologique*, 3e série (1948-1949) Paris, 1951, pp. 65-66.

رجلاً أم امرأة. كما إن في طقس الذِكر، تصعد النفس، المستسلمة للنداء المكرر ثلاثاً، إلى النور وتحضر في الـ "كولوسوس" الذي يثبتها داخل المنزل. وعند انتهاء الوجبة المشتركة يقصى حضور الميت بتجذير التمثال في أرض غابة غير مزروعة، رمز العالم الآخر على الأرض. وفي حالة القسم، على الأحياء أن يتكرّسوا للموت تكريساً لا رجوع عنه في حال الحنث به. ومن خلال الـ "كولوسي" الذين يمثلونهم في أشكال صنوان، فانهم هم الذين يلقي بهم المقسمون في النار، إنه كائنهم الحي والاجتماعي الذي يذوب مسبقاً ويزول في اللامرئي[13].

ولكن التمثال، في الحالتين، يبدو وكأنه صنو، أو متّحدٌ بالنفس. إنّه شكل من الأشكال التي يمكن أن ترتديها النفس، قدرة الآخرة، عندما تصبح مرئية بنظر الأحياء.

اذاً، بالنسبة إلى اليوناني، هناك تقارب وثيق بين التمثال والنفس. انهما ينتميان إلى فئة ظواهر محددة بوضوح، تنطبق عليها

---

[13] كتب لويس جيرنيه (ص. 66): "... إذا تمّ بالاحتراق بعض الشيء مباشرةً، فذلك أن المتعاقد يجد نفسه مباشرة مرتبطاً مع صنوه. "إن طقس تماثيل الشمع الصغيرة المحروقة نجده في دراسة آرامية للمقطعية يمكن تأريخها لسنة 754 قبل الميلاد؛ راجع A. Dupont-Sommer, Trois stèles arameénnes provenant de Sfiré:un traité de vassalité du VIIIe siècle avant J.-C, Les annales archéologiques de Syrie. *Revue d'archéologie et d'histoire,* vol. 10 (1960), pp. 21-45

إن مقاربة النصوص الإغريقية والآرامية التي توضح بعضها بعضاً، أجراها Charles Picard, « Le rite magique des (εἴδωλα)de cire brûlés, attesté sur trois stèles araméennes de Sfiré, » *Revue archéologique* (1961), pp. 85-87.

كلمة أصنام* (εἴδωλα)، وتشمل، إلى جانب ذلك الظل الذي هو النفس، وذلك الصنم الفظ الذي هو التمثال، وقائع مثل صورة الحلم (ὄνειρος)، الظل (σκιά) الظهور الفَوْطبيعي[14] (φάσμα). إن وحدة الظواهر، المتفاوتة كثيراً بالنسبة إلينا، متأتية من أنها، في السياق الثقافي لليونان الغابر، توجس خيفة بالطريقة نفسها من قبل الفكر وترتدي دلالة مماثلة. لذلك يحق الكلام في موضوعها عن مقولة نفسية حقيقية، مقولة الصنو، التي تفترض تنظيماً ذهنياً مختلفاً عن تنظيمنا. والصنو هو شيء مختلف كلياً عن الصورة. إنه ليس غرضاً "طبيعياً"، وليس منتَجاً ذهنياً أيضاً: أي إنه ليس تقليداً لفرض واقعي، ولا وهماً ذهنياً، ولا إبداعاً فكرياً. الصنو هو واقع خارج الموضوع، ولكنه يتعارض، في مظهره بالذات، بطابعه الغريب مع الأغراض المتداولة، مع الزخرف العادي للحياة. إنه يعمل على صعيدين متباينين في الوقت نفسه: في الوقت الذي يظهر فيه حاضراً، يبدو وكأنه ليس من هنا، كأنه ينتمي إلى مكان آخر يستحيل ولوجه.

---

* هي صيغة الجمع، ومفردها يرد في مطلع الفقرة اللاحقة (راجع مقدمة المترجم). والكلمة تعني، أيضاً، أصنام؛ طيف، أطياف.

(14) مثلما رآه بوضوح - T. Zielinski, De Helenae simulacro, Eos, 30 1927,p.54

.81. حول أشكال أخرى للصنم (εἴδωλα) راجع Eugene Monseur, "L'âme pupilline," *Revue de l'Histoire des Religions* (1905), pp. 1-23; W. Déonna, "L'âme pupillineâme pupilline et quelques monuments figures," *L'Antiquité classique* (1957), pp. 59-60; Jean Baet, "Idéologie et plastique.L'expressions des energies divines dans le monnayage des Grecs," *Mélanges d''Archéologie et d'Histoire* (Ecole française de Rome), (1959), pp. 65-106

هكذا، مثلاً، عن صنم (εἴδωλον) باتروكليس، الذي يراه أخيل ماثلاً أمامه وهو نائم، وبعد ليل طويل من النواح حيث، وهو ساهر وحيداً، تنتاب نفسه رغبة الحنين (πόθοϹ) إلى الغائب - لم يتوقف عن تذكر صديقه. إن الطيف (εἴδωλον) منتصب فوق رأس أخيل الممدد، كما يحدث ذلك عادة في الحلم، (ὄνειροϹ)، ولكنه في الواقع نفس باتروكليس. إن ما يراه أخيل قباله هو باتروكليس ذاته: قامته، وعيناه، وصوته، وجسده وثيابه. إنما عندما يريد إن يغمره، يبدو الطيف (ὄνειροϹ) غير قابل الامساك به: إنه دخان يختفي تحت الأرض، مع صرخة صغيرة، كالخفاش[15]. هناك إذا في الطيف (ὄνειροϹ) تأثير خدعة، وخيبة أمل، وغش، (ἀπάτη): إنه وجود الصديق، ولكنه أيضاً غيابه الذي لا علاج له: إنه باتروكليس بشخصه، ولكنه أيضاً نفحة، ودخان، وظل أو طيران عصفور[16].

إن الوثائق الأثرية والنقشية التي ذكّرنا بها، أضاءت مظاهر صنو التمثال وروابطه مع واقع مثل النفس التي يجعلها انتماؤها في الوقت ذاته إلى العالم المرئي وإلى الآخرة غامضة بالضرورة. وهناك نص من Agammemnon إسخيليس يثبت أن التمثال يجب أن يتموضع في السياق النفسي الخاص باختيار الصنو، وأن دلالات صنم - منهير، على الصعيد الديني، قائمة بالضبط لأنها مرهوبة من اليونانيين في تلك الفئة من الصنو. الجوقة تمتدح قصر مينيلاوس

---

[15] *Iliade*, vol. XXIII, pp. 59-107.

[16] تدعى النفس أحياناً دخاناً (kapnos)، أو ظلاً (skia)، أو حلماً (oneiros).

المقفر بعد أن غادرته هيلينا مقتفية آثار حبيبها[17]. إن هذا الجو المثقل الضاغط لم يشهده القصر طيلة وجود المرأة فيه إلا بعد مغادرتها له. فبقدرة حنين الحب (πόθοϚ) الذي يشعر به مينيلاوس نحو من هي بعيدة، لم يتوقف طيف هيلينا عن التردد إلى المنزل. إنه يقوم بذلك تحت أشكال ثلاثة للصنو، تعود إليها الجوقة واحداً تلو الآخر. إنه بداية الطيف (φάσμα) الذي، بدل الزوجة المفقودة، أصبح يخيّم على القصر. ثم التماثيل (colossoi) – كلمة ترجمها م. ش. بيكارد بحق "بصور صغيرة بديلة"، مستعملة في سحر الحب لذكر الغائب كما هو حاصل، في الطقوس الجنائزية، لذكر الميت[18]. وأخيراً صور الحلم (όνειρόφαντοι) التي تبرز خلال النوم. إن كل هذه

---

[17] Eschyle, *Agamemnon*, pp. 410-426.

[18] Charles Picard, "Le cenotaphe de Midéa et les colosses de Ménélas, » *Revue de philologie* (1933), pp. 343-354.

يقترح M. G. Roux لهذا المقطع من Agamemnon تفسيراً مختلفاً، لا يبدو لنا انه يأخذ في الحسبان سياقاً حيث مبحث الصنو يعود بشكل شبه وسواسي. وبالإضافة، هل ينبغي التذكير ان شخصية هيلينا، بنظر اليونانيين، مشتركة طبيعياً بمبحث "الصنو"؟ إننا نعلم أنه لا توجد هيلينا واحدة، بل اثنتان. التي خطفها باريس (Paris) ولأجلها جرى القتال مع طروادة ليست هيلينا الحقيقية، ولكن طيفها، (εἴδωλον)، من صياغة زيوس، أو هيرا، أو بروتفس. وهيلينا الحقيقية، حسب ستيسيخوروس (Stésichore)، كانت قد نقلت إلى مصر (Platon, *République*, 586 b ; *Phedre*, 243 a)، ولكن قيل أيضاً أنها كانت موجودة

في جزيرة بلانش (Blanche) عائشة أبدياً بين الولائم، في إقامة المغتبطين، راجع Vittore Pisani, "Elena e, (εἴδωλον)," *Rivista di filologia e di Istruzione classica* , vol. 56 (1928), p. 481 sq.

الأصنام، البدائل بالنسبة إلى مينيلاوس عن زوجته، ليس لها تأثير سوى أنها تجعله أكثر إحساساً بفراغ غياب زوجته الذي لا يطاق. إنه ينقصها ما يجعل من هيلينا زوجة حقيقية: السحر (charis)، الألق، إشعاع الحياة. إنّ الحلم الليلي، وأطياف (εἴδωλα) هيلينا، تجلب للزوج خيبة أمل حضور يتوارى دائماً ولا يظهر إلاّ ليهرب. وفي صنو المرأة المحبوبة، تحت قناع أفروذيتي الفنّان، إنها برسيفوني الشفّافة المستحيل الإمساك بها[19].

وقد نتمكن من التعليق على نص إسخيليس بالأبيات التي كرسها إفريبيذيس، بشكل تقليد تقريباً، للمبحث نفسه في Alceste. ألكيستيس (Alceste) تتهيأ للنزول إلى الجحيم. زوجها أدميتوس (Admète)، الذي تفتديه بموتها، أقسم ان لا شيء سيعزيه للأبد، وأنه لن يعرف امرأة سواها. فمعها سيتابع المجامعة ليلياً في الحلم. وسيضع لها أيضاً رسماً منقوشاً ينومه معه في السرير، يمدده إلى جانبه، ويعانقه منادياً اسم الحبيبة. هكذا يمنن النفس أنه يحتضن بين ذراعيه امرأته حاضرةً وإن غائبة: καίπερ οὐκἔχων ἔχειν[20].

---

[19] يتطابق غياب هيلينا المتمظهر بحضور أطياف لا طائل منها في القصر، مع غياب المحاربين اليونانيين المتمظهر، في كل بيت حادّ، بحضور جرار مليئة رماداً لا طائل منها، مكان الرجال الذين عرفوا في الحياة: "ولكن في كل منزل من حيث غادر المحاربون إلى البعيد يخيم الحداد المرهق. إننا نتذكّر وجه الذين رأيناهم يغادرون، ولكن، بدلاً من الرجال، عادت جرار ورماد إلى كل منزل" ,*Agamemnon*) .429-435)

[20] Euripide, *Alceste*, p. 342 sq.

وفي هذه التجارة الفريدة، بدلاً من أن تشعر نفسه بحرارة اللذة، ستشعر حتماً ببرودة الشهوة (psuchron): ماذا تكون النفس ذاتها، إن لم تكن ظلاً بارداً[21]؟

إن كلمات أدميتوس تذكّر بأسطورة كان يعرفها أفريبيذيس جيداً وألهمته مأساة أخرى: Protésiloas. لقد مات بروتيسيلاوس قرب طروادة، في أرض بعيدة، من دون أن تعاد جثته إلى وطنه، تاركاً أرملة لا تتعزّى. وفي نص للرواية يعطيه أبولوذوروس، صنعت الزوجة التي تدعى لاوداميا (Laodamie) لزوجها صنماً (εἴδωλον). وكانت تعاشر هذا الصنو ليلياً. فأشفقت عليها الآلهة، وأعادت لفترة نفس بروتيسيلاوس بالقرب من امرأته الحية. أمّا في نص هيغين (Hygin)، فالتمثال الصغير المصنوع من قبل لاوداميا كان من الشمع. وعندما فاجأ الأب ابنته في مناورتها الليلية، أمر بإلقاء التمثال في النار،

---

(21) ذاته، ربما استوقفت حكاية eidôlon ألكيستيس، بشكلها الروائي والدنيوي، ذكر الطقوس الجنائزية ما قبل الهلينية، مثل ممارسة وضع التماثيل النسائية الصغيرة في القبر والمماثلة في شكلها للتماثيل (كولوسي) وتمارس في الآخرة دور "خليلات الميت"على الطريقة المصرية (Hérodote, II, 120-132) راجع

Charles Picard, « Les « colossoi »de Dorak(Anatolie du Nord), » *Revue archéologique* (1960), pp. 106-108; Edouaard Dhorme, « Rituel funéraire assyrien, » *Revue d'Archéologie orientale* (1941), pp. 57-66.: M. rutten, Idole ou substitute, Archiv Orientalni, 1949,p.307-9; Ch. Desroches-Noblecourt,"Concubine du mort"et Mères de famille au Moyen-Empire, B.I.F.A.O.,1953,p.7-47.

(22) *Apollodore*, vol. III, p. 30.

(23) Hyoin, *Fab.* 104.

فارتمت لاوداميا بدورها فيها للالتحاق بزوجها في الآخرة. إننا نتعرف، في نصّي الميثة، إلى التوجه المزدوج الذي سبق أن لاحظناه في الطقوس الممارسة في القيروان، بحسب مادة التمثال. ولكن، سواء أكان حجراً أم شمعاً، وسواء أصعد ظلّ الميت إلى النور أم أُقصي الذين يعيشون في النور إلى الظلمات، فالتمثال، كصنو، يحقق دائماً وصل الأحياء بعالم الجحيم.

غير أن هناك صعوبة بارزة. كيف يمكن لحجر مصنوع وموضوع في مكان بأيدي البشر أن يرتدي دلالة الصنو التي تقربه من ظواهر نفسية لا يمكن ضبطها، وملغّزة مثل صورة الحلم أو الظهور الفَوْطبيعي؟ وكيف يمكن لبلاطة مقدودة بفظاظة أن تظهر، في بعض الحالات، مزدوجة وغامضة ومتجهة في أحد جوانبها نحو اللامرئي؟ وبِمَ يتباين التمثال بشدّة مع عالم الأحياء الذي يبدو أنه يدرجه في الزخرف الأرضي حيث نصب، ليس كحجر بسيط، أو كغرض متداول، إنما كقدرة الموت بذاتها بما تحتويه من شاذ ومرعب؟ يجب التفتيش عن الإجابة في التمثيلات الدينية التي تعطي لرؤية عالم اليونانيين، بلعبة التطابقات والتعارضات التي تقيمها بين مختلف مظاهر الواقع، ملامحها النوعية. إذ إنه، ككل إشارة، يُرجع التمثال إلى نسق رمزي عام لا يمكن فصله عنه. إنه يستطيع، في هذا التنظيم الذهني الشامل فقط الظهور بتجاذب وثيق مع الموت والأموات.

لنؤكد على بعض مظاهر هذه القرابة. لنلاحظ بداية أن القَسَم الذي يعمل بتكريس المُقْسِمين للقدرات الجهنمية، يمكن القيام به، في

اليونان، باللمس المباشر لحجر خام: يقسم "بالحجر"[24]. ولنذكّر أيضاً أن رأس غورغونا* (Gorgone) الذي أرسلته بروسيفوني لملاقاة الذين يزعمون الدخول أحياء إلى مملكة الأموات – الغورغونا، آلة موت سحري، تحول إلى حجر كل الذين ينظرون إليها[25]. وأن يكون الموت قد ظهر كتحجير للأحياء، فإن لدينا سلسلة إشارات إلى ذلك. فبندار لم يستعمل عبارة الموت الحجري[26] (λίθινοϹ θάνατοϹ). ولا شك في أن تحويل الجسم الحي، اللدن، المتحرك، الحامي، إلى جثة جاسئة خرساء باردة، يسمح مباشرة بفهم هذه العلاقات الرمزية. ولكن ينبغي الإحاطة بدقة أكثر بكل من الملامح التي، بمعارضتها كلمة مع كلمة الحياة والموت، تحددهما الواحدة بالنسبة إلى الآخر وتحدد مجاليهما.

وبالتباين مع العالم الصاخب بالأصوات والصراخات والأغاني، الموت هو بالدرجة الأولى عالم السكون. إن بعض الكاهنات المكرسات للطقوس الجنائزية، حيث تحظر كل أنواع الموسيقى يحملن اسم

---

(24) Pausanias, VIII, 15, 2; AAristote, Constitution d'Athènes, VII, et LV, 5 راجع Louis Gernet, Droit et prédroit en Grèce ancienne, p.68.

* بحسب الميثولوجيا، مسخ مجنّح، له جسم امرأة جدائلها أفاعٍ، يحوّل الناظر إليه الى حجر. وهنّ ثلاث أخوات.

(25) Odyssée, vol. XI, pp. 634-5, إنه حجر أيضاً يشير، في ملتقى نهري الجحيم، إلى مدخل إقامة هاديس (Odyssée, vol. X, p. 515)

(26) Pindare, *Pythiques*, vol. X, p. 75. الحجارة تدعى أحياناً عظام الأرض؛ Ovide, *Métamorphoses*, I, 1350; Schol. In Apll. Rho.,III, 1086. راجع أيضاً Pausanias, vol. IX, 16, 7, et Phérécyde, fr. hist. gr., I 82, Muller.

"صامتات"[27]. وإن تحريك تمثال، من حجر أو طين، وإعطاءه الحياة بعد تكوينه - مثل حالة هيرميس محركاً باندورا أو تماثيل حيّة في خدمة هيفايستوس - يعني تضمينه صوتاً، (phone). لذلك كتب ثيوغنيس (Théognis)، ذاكراً الوقت الذي سيكون فيه في الأرض، فاقد الحياة، أنه سيصبح مثل حجر دون صوت[29] (ὥστε λίθοϛ ἄφθογγοϛ). وبالمقابل، فإن الأحجار المعدنية، التي ترنّ عندما نضربها، مثل البرونز، أو الخزفيات التي تفرقع عند شويها في الفرن، تعتبر محركة وحيّة طالما أنها تفلت من الصمت المشترك الذي يلف الحجارة الخرساء، وإن لبرودة الحجر أيضاً علاقة مع الموت، إذ إن النفس، بالتعارض مع حرارة الحي، تذكّر بالبرد.

وكون الحجر قاسياً، وناشفاً، وجاسئاً، يمكنه الظهور كتجفيف للحي، الرطب اللدن المليء بالحيوية طالما هو في ربيع العمر. فالشيخوخة، بالنسبة إلى اليوناني، هي نشاف. والشاب شبيه بالغرسة المليئة بالعصارة في اخضرارها، ولكنها تنشف وتذبل مع مرور الوقت.

---

[27] كان على شعائر الـ سمني(*) (semnai) (لفظ صفة يونانية، في صيغة الجمع المؤنث، (σεμναί): جليلات، محترمات، مكرّمات. وتلازم عادة الألهات: θεαί. في أثينا، أن تجري بصمت. وكانت موكلة إلى رابطة كاهنات الهيسيخيذيس، كما دعاهنّ مؤسس الشعائر هيسيخوس (Hésuchos)، الصامت.)

[28] Hésiode, *Travaux*, 79; *Iliade*, vol. XVIII, 419.

[29] *Theognis*, 569.

[30] راجع G. Roux, l.c.;C. Lawson, (Περὶ ἀλιβάντων), *Classical Review* , 1926, pp. 52-58; G. Pugliese Carratelli, (Ταρχύω), *Archivio glottologico italiano*, vol. XXXIX (1954), pp.78-82.

وهناك تعليق لهيسيخيوس يشرح فيه كلمة "مجفّفين" (ἀλίβαντες) بكلمتي"أموات" (νεκροί) و"تماثيل" (κολοσσοί): "المجففون"، هم الأموات، التماثيل. بالإضافة إلى أن نفس الأموات عطشى. فبإرواء ظمئها بمختلف أشربة الحياة، نجذبها إلى النور ونعيد إليها لفترة، مع الذكرى والفكر، نوعاً من ظلال حيويتها القديمة.

غير أن التعارض الأساسي هو تعارض المرئي واللامرئي. فالموت – هاذيس هو بالطبع اللامرئي (ἀΐδης)، وتضفي ما يسميه اليونانيين "خوذة هاذيس"، (ἀΐδης κυνῆ)، معنى اللارؤية. والأموات هم رؤوس "معتمرة الليل". والحال أنه بنوع من التبادلية بين مَلَكَة الرؤية وخاصة المرئي – الاثنتان المتقاربتان من نور النهار – يمكن لاختفاء الحي خارج الكون المضيء ودخوله في عالم الليل، أن يعبرا عن ذاتهما أيضاً بصورة تحوله إلى كتلة صخرية عمياء. وخلافاً للحجر الكريم، الحي لأنه يتلألأ، ويعكس النور أو يدعه يخترقه كلياً[31]، فان كتلة الحجر الكامد اللون المعتم، التمثال، ذي "العيون الفارغة"، التي

---

[31] الجمال، بالنسبة إلى اليوناني، لا ينبثق فقط من المرأة أو من أي كائن بشري "يسطع" جماله الشاب على جسده (ولاسيّما العينين) بألق يثير الحب، بل ينبثق أيضاً من الحلى المرصّعة والمجوهرات المشغولة، ومن بعض الأقمشة الثمينة: لمعان المعادن، وبريق الحجارة الصافية المختلفة، وتعدد ألوان الحياكة، وبرقشة رسوم تمثل بشكل منمنم إلى حد ما، زخرفاً نباتياً وحيوانياً يذكّر مباشرة جداً بقدرات الحياة، ذلك أن كل مؤازرة تجعل من عمل الصياغة ومن منتَج الحياكة مُركَّز نورٍ حي يشعُّ منه الجمال.

يتكلم عنها إسخيليس[32]، يمكنها أن تظهر كممثلة لعالم الليل. وهناك بين نفس الميت، الضبابة غير المرئية، الظل المظلم، والحجر، الشكل المرئي إنما المعتم والأعمى، تجاذب متأتٍّ من تعارضهما المشترك مع مجال الحياة المضيء والمطبوع بثنائية الرائي والمرئي[33].

---

(32) Eschyle, *Agamemnon*, p. 418 تتطابق مع عبارة "فارغ العينين" التي تكلم عنها أسخيليس بخصوص تمثال (كولوسوس) هيلينا، عبارة كاليماخ بخصوص تيريسياس الذي أعمته أثينا لأنه رأى ما لا يجوز أن يراه أي إنسان: "أخذ الليل عينيه" (Bain de Pallas, p. 82) وربما كانت المقاربة أوثق أيضاً. ففي الوقت الذي سلبت فيه الإلهة نظره ونور الشمس، أصبح تيريسياس (ἐστάθη δ'ἄφθογγοϚ, ἐκόλλασαν γὰρ ἀνῖαι γώνατα, καὶ φωνάν ἔσχεν ἀμηχανία) "منتصباً بلا نظر، وبلا صوت، وبلا حركة (ساقاه ملتحمتان)، هو ذاته نوع من التمثال، صورة الموت عند الأحياء. إنه سينتقم عند الأموات: وسط الظلال المتقلبة سيكون الوحيد يحفظ الـ φρένεϚ والـ νόοϚ، المعنى والمعرفة الخاصين بالأحياء (Odyssée, X, 493). ومثل التمثال، ينتمي العراف في الوقت ذاته لعالم الأحياء وعالم الأموات. إنه هذا الغموض الذي تترجمه صورة "البصير الأعمى".

(33) هناك نص في الإلياذة يوضح بطريقة أخاذة جدلية المرئي واللامرئي هذه. قبل انطلاقهم، ضحّى اليونانيون لعوليس في كعب دلبة. وفجأة ظهر نذير رعب: استدعى زيوس إلى النور أفعى انسابت من أسفل المذبح ووثبت على فقسة جواسم فافترستها مع أمها. "وعلى الفور أخفاها الإله الذي أظهرها عن البصر (حرفياً جعلها غير مرئية)؛ في الواقع كان ابن كرونوس قد حوّلها فجأة إلى حجر". (*Iliade*, vol. II, pp. 318-9). إننا نعرف التجاذب بين الأفعى، الحيوان الجهنمي، وعالم الأموات وخاصة مع النفس. فبتحويلها إلى حجر، أعادها زيوس إلى اللامرئي، بعد أن وضعها في النور لبرهة.

ويتباين الحجر ونفس الميت أيضاً مع الإنسان الحي، الأول بثباته، والثانية بحركيتها التي لا تدرك. فالإنسان الحي ينتقل، واقفاً على سطح الأرض، باقياً بتواصل دائم مع الأرض بأخمص قدميه. أما التمثال، المغروز في الأرض، المتجذر في عمق التربة، فيبقى جامداً في اللاحركة. وتعليق هيسيخيوس الذي ذكرناه قرئ أحياناً بإحلال كلمة ἄβαντες، "الذين لا يمشون"، مكان كلمة ἀλίβαντες: تماثيل الـ "كولوسي" هي، بالمعنى الصحيح، التي لا تستطيع فصل الساقين للمشي. أما بالنسبة إلى النفس، فإنها تنتقل من دون أن تلمس الأرض، إنها ترفرف تحت التربة متحركة دائماً، ولا تدرك. يتعارض التمثال والنفس إذاً مع مسيرة الإنسان الحي، كوضعية طرفين بالنسبة إلى الحالة الوسيطة: تجذر في الأرض (تمثال) - اتصال مع سطح التربة (إنسان حيّ) - لا اتصال مع الأرض (نفس)؛ جمود كلي (تمثال) - تنقل متدرج لإشغال سلسلة مواقع على سطح التربة بالتتابع، كل فرد موجود في كل فترة في نقطة وفي نقطة واحدة (إنسان حي) - حضور كلي في كل أنحاء الفضاء (نفس). ولكن على صعيد الحركية هذا، لا يأتي الرابط بين التمثال والنفس، كطرفين، قريبين أحدهما من الآخر في نظر البعض أكثر من الموقع المتوسط الممثل بالإنسان الحي[34]. تبدو

---

[34] هناك مقارنة في الإلياذة، تؤكد هذا الرابط بين الحركية الجوية الخاصة بالنفس وثبات النصب الجنائزي. وأحصنة أخيل، بهائم من العالم الجهنمي، بسرعة الريح، تتثبت فجأة حداداً على باتروكليس، في صورة الموت. "تبدو نصباً يبقى بلا حراك، منتصباً فوق قبر امرأة أو رجل مائتين. وتبقى هنا، جامدة لذلك، رأسها ملتصق

السمات المتناقضة، في هذه الحال، تعبيراً عن رابط التكاملية الذي من وظيفة طقس التمثال إقامته بالفعل مع النفس. وبغرز الحجر في التربة، يُراد تثبيت، تجميد، موضعة هذه النفس، التي لا تدرك والتي هي في كل مكان وفي لا مكان، في نقطة محددة من الأرض.

إن حكاية أكتييون معبرة في هذا الصدد. فأكتييون كان قد مات ولم يُدفن. فعاث طيفه (εἴδωλον) فساداً ضد السكان. وعند استشارة كاشف الطالع في ذلفيا، أمر بصنع تمثال لأكتييون وربطه بسلاسل من حديد بالحجر حيث كان يظهر الطيف بالتحديد. نفذ السكان وبُني التمثال وأوثِق. وتوقفت نفس أكتييون، التي أصبحت ثابتة، عن اضطهاد البشر[35].

لقد رأينا جيداً، من خلال هذا المثل الذي ينتمي إلى عصر حيث حلّت الصورة البشرية محل الحجر الخام، ما كانت في الأصل القيمة العملية للتمثال. إنه يستعمل لجذب وتثبيت الصنو الموجود في

بالأرض". (XIX, 405 راجع أيضاً ؛ *Iliade*, vol. XVII, p. 434 sq.). وأحصنة أخيل، ثمار اتحاد الإله زفير(Zéphyr) والهاربي(Harpye) [آلهات مجنّحات، أجسامهنّ نصف امرأة ونصف عصفور؛ بودارغي إحداهنّ. (المترجم).] بودارغي (*Podargé*)، السريعة، تنتمي إلى فئة الأبالسة الخاطفين الذين يخفون الأحياء من دون ترك أثار (راجع E. Rohde, o.c., p. 59-60). إن هذه الأرواح في الهواء، غير المرئية والتي لا تدرك وتتنقل من دون لمس الأرض، تصبح عندما تجمد وتتجذّر في نقطة من التربة، صوراً للنصب، كما، بشكل عكسي، يصبح النصب مقابلها الثابت.

[35] Pausanias, vol. IX, 38, 5.

ظروف غير طبيعية، ويسمح بإعادة إنشاء علاقات صحيحة بين عالم الأموات وعالم الأحياء. ويملك التمثال تلك الخاصة للتثبيت لأنه هو بالذات مغروز طقسياً في الأرض. إذاً، إنه ليس إشارة تصويرية بسيطة. إن وظيفته هي في الوقت ذاته ترجمة قدرة الموت في شكل مرئي وإدخالها، وفق للنظام، في عالم الأحياء. ولا تنفصل الإشارة الطيعة عن الطقس. إنها لا ترتدي كل دلالاتها إلا بإجراءات طقسية، تكون هي غرضها[36]. إن الإشارة مفعول بها من قبل البشر، وهي ذاتها تحوي على قوة ناشطة. إن لها خاصة فعّالة. ويتوافق في التمثال تصوير قدرة الميت مع التمظهرات الناشطة لهذه القدرة وتنظيم علاقاتها مع الإنسان الحي.

والنقطة الأخيرة: يقدّم التمثال، بطابعه صنواً وبوظيفته وسيطاً بين عالمين متعارضين، وإشارةً، مظاهرَ ضغط وشبه ذبذبة. ففيه تارة يأتي المظهر المرئي في الصعيد الأول وطوراً المظهر اللامرئي. إننا نعلم ما كان قدر التمثال. وقد نسي اليونانيون بسرعة التجاذب بين الحجر الجنائزي والأموات حتى أنه لم يعد يستوقفهم فيه سوى شكله المرئي. ولم يعودوا يرون في الحجر المنصوب فوق منبر تذكاري أو

---

[36] تظهر هذه اللاانفعالية بين الإشارة الطيعة والحدث الطقسي، بشكل أخاذ، في حالة تماثيل ميديا. إن البلاطتين المربعتي الزوايا، تحملان على أحد الوجهين، سلسلة بكاملها من الكؤيسات المنحوتة في الصخر لاستقبال الغذاء المخصص للأموات. من دون شك البانسبيرميا (panspermia). "الأصنام" هي أيضاً بالفعل طاولات قربان.

ضريح سوى ذكر (mnéma) بسيط، إشارة مخصصة للتذكير بذكرى الفقيد في ذاكرة الأحياء. ولكن يظهر أحياناً موقف مختلف. فعندما تكون إراقة النبيذ الطقسية قد انتشرت، والكبش الأسود قد ذبح، والمحتفون قد نادوا الميت ثلاث مرات باسمه، يكون ذلك حقيقة الصنو الذي نراه يبرز فوق الضريح[37]. وفي البيئة البريّة حيث ينتصب الحجر الخام، المتجذر في التربة، إنه مظهر القدرة الجهنمية الذي يتجلى بنظر الأحياء في رسم التمثال. وربما ندخل هنا في مشكلة تتخطى بشكل واسع حالة التمثال وتتطابق مع إحدى الخصائص الجوهرية للإشارة الدينية. إن الإشارة الدينية لا تظهر كأداة بسيطة للفكر. إنها لا تهدف فقط لتذكّر البشر بالقدرة المقدسة التي ترجع إليها، بل تريد أيضاً ودائماً إقامة اتصال حقيقي معها وإدراج حضورها واقعياً في الكون البشري. ولكن بمحاولتها هكذا مد جسر نحو الآلهي، ينبغي عليها في الوقت ذاته تسجيل المسافة وتبيان استحالة القياس بين القدرة المقدسة وكل ما يظهرها، بطريقة غير ملائمة بالضرورة، لأعين البشر. في هذا المعنى يكون التمثال، الـ "كولوسوس"، مثلاً صالحاً للضغط الذي نجده في قلب الإشارة الدينية بالذات والذي يعطيها بعدها الخاص. بهذه الوظيفة العملية والفعالة، يطمح الـ "كولوسوس" الى إنشاء اتصال واقعي مع الآخرة ويحقق حضورها في هذه الدنيا. إنما في هذه

---

(37) هكذا يبدو ظلّ داريوس مثلاً، المذكور طقوسيّاً، في أعين الملكة والفرس، "فوق القمة التي تكلل ضريحه" (Eschyle, *Les Perses*, p. 650).

العملية بالذات، يركز على ما ينطوي عليه ما بعد الموت بالنسبة إلى الحي من منيع وغامض ومختلف أساساً.

من إحضار اللامرئي
إلى تقليد الظاهر[1]

المثل اليوناني

إن من يريد معرفة، ليس الأشكال التي اتخذتها الصور في زمن ما وفي مكان ما فحسب، بل أيضاً وبشكل أعمق، وظائف الصورة كصورة، والوضع الاجتماعي والذهني للمَصوِّرة في نطاق حضارة خاصة، تكون الحالة اليونانية متميزة بالنسبة إليه من دون شك.

ولأسباب تاريخية بداية، فاليونان الذي كان، خلال القرون التي تسمى بـ "المظلمة"، أي بالإجمال من القرن الثاني عشر إلى القرن الثامن قبل الميلاد، يجهل الكتابة، كما تعلمون، لم يكن يعرف بالمعنى الصحيح، المصورة، ولم يستخدم أنساق تمثيل مصور. بالإضافة إلى أنّ كلمة graphein تعني على السواء: كتب، خطط، رسم.

ثم إن إنشاء ما يمكن تسميته فهرس صور، لوحة رسوم، تحت تأثير النماذج الشرقية، وإنجاز لغة تشكيلية في الخزفية، النتوء، المستديرة الحدبة، حصلا حوالى القرن الثامن انطلاقاً من نقطة الصفر.

---

[1] *Image et signification.* Rencontres de l'Ecole du Louvre, Paris, La documentation française, 1983, pp. 25-37.

إذاً نحن على هذا الصعيد، كما في مجالات أخرى، أمام نوع من ولادة، أو على الأقل، بعث، يمكّننا من التكلم عن حدث التصوير في اليونان.

وسيلاحظ بول ديمارني (Paul Demargne) إن هذا النوع من إعادة اكتشاف المصورة من قبل اليونانيين، يحصل بالنسبة إلى حقبة سابقة بتجريد مطلق لدرجة أنه يأخذ قيمة - وأقولها - "خَلْق من لا شيء".

وهناك أكثر. فبتفحصّه للمعجم اليوناني، الواسع، المنتشر، غير الثابت، يلاحظ بنفينيست أنه لا يوجد لدى اليونانيين أي كلمة نوعية تدل على التمثال بالمعنى الذي نعطيه له. لقد كتب: "إن الشعب الذي ثبّت للعالم الغربي المَدافع وأكمل النماذج في الفن التشكيلي، اضطر إلى الأخذ عن شعوب أخرى مفهوم التمثيل المصور بالذات."

وإذا ما انتقلنا خطوة إلى الأمام، نرى أن التفحص البسيط للكلمات التي عاد إليها اليونانيون خلال تاريخهم لتسمية "التمثال"، يظهر أن ما يسميه بنفينيست "مفهوم التمثيل المصور" ليس معطى بسيطاً، مباشراً ويحدَّد لمرة واحدة فقط. إن مفهوم التمثيل المصور ليس بديهياً، ولأنه ليس متواطئاً ولا دائماً، يشكل ما يمكن تسميته مقولة تاريخية. إنّه بناء ينجز، وينجز بصعوبة، بطرق مختلفة جداً، في حضارات مختلفة.

هناك فياليونان حوالى خمسة عشر تعبيراً للصنم الآلهي في الأشكال المتعددة التي استطاع ارتداءها - شكل لا دلالي، مثلاً حجر

خام (baïtulos)، عارضة (dokana)، عمود (kiôn)، دعامة (herma)، نصب (stèle) – مظهر حيواني أو مسيخ مثل الغورغونا، أبو الهول، والنساء الطيور – صورة ذات شكل بشري على مختلف أنماطها، من الصنم الخشبي الصغير الغابر، سيىء الشكل، الذراعان والساقان ملتحمتان بالجسم، مثل تمثال من الخشب الفظ (bretas)، تمثال من خشب (xoanon)، تمثال مقدس (palladion)، حتى تماثيل لفتيان (kouroi) ولفتيات (korai) من الزمن الغابر، وأخيراً التمثال الكبير الشعائري الذي يحمل أسماءً مختلفة: يمكن تسميته مقرّ (hedos)، أو زينة (agalma)، أو صورة وإيقونة (eikôn)، أو نسخة (mimema)، والتي لم يظهر استعمالها بهذا المعنى الدقيق قبل القرن الخامس. والحال أن ليس لأي من هذه الكلمات، ما عدا الأخيرتين، علاقة معينة مع فكرة التشابه، والتقليد، والتمثيل المصور بالمعنى الدقيق.

لذلك لا يكفي القول إن الزمن اليوناني الغابر اضطر إلى أن يختلق لنفسه لغة ذات أشكال تشكيلية؛ يجب الإضافة أنه طورها في اتجاه مبتكر كافٍ للوصول، انطلاقاً من أصنام تعمل كتفعيلات رمزية لمختلف أوجه الآلهي، إلى الصورة الحقيقية. أي الصورة المتصوَّرة كبراعة مقلّدة تعيد، بشكل خادع، إنتاج المظهر الخارجي للأشياء الواقعية.

وفي مفصل القرنين الخامس والرابع، سجّلت نظرية التقليد (mimesis)، التي وضع خطوطها الرئيسة كسينوفون، وأعدّها بطريقة نسقية تامة أرسطو، الوقت الذي أنجز فيه، في الثقافة اليونانية، النص

الذي يؤدي إلى إحضار اللامرئي تقليداً للظاهر. إن فئة التمثيل المصور تصبح عندئذ بارزة بوضوح، في ملامحها النوعية، وتصبح في الوقت ذاته مرتبطة بحدث التقليد البشري الكبير - الحدث الذي يؤمن لها الأساس.

إن الرمز الذي تحققت من خلاله وأحضرت إلى هذا العالم قدرة من العالم الآخر، أي كائن لامرئي بشكل أساسي، تحول إلى صورة، منتَج تقليد خبير أصبح، بطابعه التقني العالم والإجراء المخادع، داخلاً في المقولة العامة "للوهمي" - ما نسميه الفن. ومنذئذ تنتمي الصورة إلى الخداعية التصويرية، مثل وأكثر مما تتقرب إلى مجال الوقائع الدينية.

الصنم الغابر: التمثال الخشبي (xoanon)

هنا مشكلة تقدّم نفسها. طالما أن الصورة لم تكن قد ارتبطت بوضوح بتلك الملكة الخاصة بالإنسان ليخلق، بالتقليد، أعمالاً لا واقعية لها سوى تمظهرها القائم كلياً على المظهر الخادع، فكيف لها أن تعمل؟ وما هي علاقتها مع الذي تصوره أو تذكره بالذات؟

سأكتفي، في هذا العرض، في الأساس، بالنحت وبدوره في تصوير الآلهة. ولن أكرّس سوى بعض الكلمات لتصوير الأموات، بالمستديرة - الحدبة، بالنتوء، على أنصاب مرسومة أو محفورة.

صورة الآلهة، صورة الأموات.

يتعلق الأمر في الحالتين بإعطاء صورة قدرات تعود إلى اللامرئي ولا تنتمي إلى مجال هذه الدنيا، بموضعتها في شكل دقيق

وفي مكان محدد بدقة أيضاً. جعل اللامرئي يُرى، وتخصيص مكان في عالمنا لكائنات من العالم الآخر: يمكننا القول إن هناك، من الانطلاقة، في مشروع التصوير، تلك المفارقة لتسجيل الغياب في الحضور، لإدخال الآخر والمكان الآخر في كوننا المتداول. ومهما كانت انمساخات الصورة، ربما بقيت هذه المراهنة، وإلى حد بعيد، دائمة المشروعية: ذكر الغياب في الحضور، المكان الآخر في ما يقع تحت بصرنا.

لنبدأ بالآلهة.

بداية هناك ملاحظة عامة. إلى جانب الميثة التي تروي الحكايات، والتي تسرد الروايات، وإلى جانب الطقوس التي تتم فيها ترنيمات ذات فصول، يحتوي كل نسق ديني على مسار ثالث: أحداث التصوير. ولكن الصورة الدينية لا تهدف فقط إلى التذكير، وفي ذهن المشاهد الذي ينظر إليها، بالقدرة المقدسة التي تُرجع إليها، تمثلها في بعض الحالات، كما في حالة التمثال البشري الشكل، أو تذكرها تحت شكل رمزي في حالات أخرى. إن طموحها أوسع ومختلف.

إنها تهدف إلى إقامة اتصال حقيقي وعلاقة أصلية مع القدرة المقدسة، من خلال ما يصورها بشكل أو بآخر؛ إن طموحها أن تجعل هذه القدرة حاضرة **هنا والآن**، لوضعها بتصرف البشر، في الأشكال المطلوبة طقوسياً.

ولكن على الصنم، بالمحاولة هكذا، من خلال إحداث التصوير، مد جسر نحو الآلهي، في الوقت نفسه، وفي الصورة بالذات،

أن يسجل المسافة بالنسبة إلى العالم البشري ويظهر استحالة القياس بين القدرة المقدسة وكل ما يظهرها، بطريقة غير ملائمة وغير مكتملة دائماً، بنظر الفانين. وإن إقامة اتصال واقعي مع الآخرة، وتحقيقه، وإحضاره، ومن هنا، الاشتراك بحميمية مع الآلهي – ولكن، في الوقت نفسه، التأكيد على ما ينطوي عليه الآلهي من منيع، وغامض، وبشكل أساسي مختلف وغريب. إنّه المدّ الضروري الذي ينبغي على كل شكل تصوير أن يقيمه في إطار الفكر الديني.

ولدعم هذه الرؤية المفرطة في العمومية بالشواهد، سآخذ مثل أحد أنماط الأصنام الآلهية في العالم اليوناني.

لقد أشار بوسانياس عدة مرات إلى وجود شكل صنم، في معبد ما، يعطيه هو اسم **كسوأنون** (xoanon). فالكلمة، من أصل هندو – أوروبي، (بعكس كلمة bretas، ذات المفهوم القريب)، ترتبط بفعل xeô، حكّ، كشط، الذي ينتمي إلى معجم عمل الخشب. والـ كسوأنون صنم من خشب منحّف، بشكل يقال عنه عمودي، وطريقة صنعه بدائية.

بالنسبة إلى بوسانياس، فإن تماثيل **كسوآنا**(*) (xoana) ثلاثية الطابع. إنها الأصنام التي تعود الى الزمن الأكثر تقادماً. كل شيء فيها يعود إلى الغابر: المظهر، الشعائر التي هي موضوعها، الأساطير التي تعنيها.

(*) في اليونانية، كسوأنا جمع كسوأنون (ξόανον, ξόανα).

إن "بدائيـة" الكـسوآنا هـذه، تولـد عنـد المـشاهد أثـراً مرسـوماً "بالغرابـة"، يؤكـده بوسـانياس باسـتعماله قيمـاً يـخصّـها بكلمتـي (atopos) التــي تـدل علــى ابتعادهــا بالنــسبة إلــى الـصور الطقوسـية العاديــة، و (xénos) غريب.

بدائيـة، غرابـة: إلـى هـاتين الـسمتين يـضيف بوسـانياس ثالثـة ترتبط بهما مباشرة جداً. فبما فيها من مضلّل وغير مزخرف بالمعنى المألوف، تنطوي **الكسوآنا** على شيء من الآلهي، (theion ti) كعنصر فوْطبيعي.

وهـذه الأصـنام الغـابرة التـي غالبـاً مـا تمـارس، فـي الممارسـة الشعائرية لإله، دوراً أساسياً وتعنى به مباشرة جداً – حتى في ما لو لم تمثله بشكل مصور مقبول – ليست برأينا صوراً. فهي لم تجتز، لا من وجهة نظر أصلها، ولا من وجهة نظر وظائفها، العتبة التي من بعدها يحق الكلام عن صور بـ **المعنى الحصري** للكلمة.

أصلها

إن أشهرها هي التي لم تمر تحت أيدي حرفي فانٍ. أن يكون إلـه قد صـنعها وقدّمها هبـة إلى أحد مقربيـه، أو أن تكون هبطت من السماء أو قذفت بها مياه البحر، فهي ليست من صنع البشر.

شكلها

إذا كـان لابدّ مـن أن يكـون لهـا شـكل – طالمـا يمكـن لقطعـة خشب صغيرة أن تكون بمثابة صنم – لا يحسب حساب الشكل أحياناً، علـى صـعيد القيمـة الرمزيـة، أكثـر مـن المـادة بالذات المصنوعة منهـا:

صنف معين من الأشجار أو شجرة معينة خاصة يعينها الإله ويكون بتواطؤ خاص معها. بالإضافة إلى أن الصورة تكون في أغلب الأحيان مغطاة بالثياب التي تخبئها من القاعدة حتى الرأس.

وظائفها

لم يصنع الصنم ليُرى. من ينظر إليه يجنّ. لذلك هو دائماً مغلق عليه في صندوقه، محفوظ في مكان محظور على العامة. غير أنه، وإن لم يكن مرئياً، كما يجب أن تكون الصورة، فهو ليس غير مرئي على طريقة الإلة الذي لا يجوز النظر إليه مواجهة. فرؤيته تتم كما لعبة "تخبّأ . بان". فالـ كسوأنون تارة مخبّأ، وطوراً مكشوف، يتأرجح بين قطبي "المحفوظ سراً" و"الظاهر علناً". إن رؤية الصورة تتم في كل مرة بالنسبة إلى مختبيء سابق، يعطيها دلالتها الحقيقية بإضفائه عليها طابع امتياز مخصص لبعض الأشخاص، في بعض الأوقات، وفي بعض الظروف. تفترض رؤية الصنم صفة دينية خاصة، وفي الوقت ذاته، تقدس هذا المقام الرفيع. وتأخذ الرؤية، كما في رؤية الأسرار الخفية، قيمة المسارّة. وبتعبير آخر، فإن تأمل الصنم الآلهي يبدو وكأنه "كشف" واقع سري خفي مخيف، فبدلاً من أن يكون المرئي المعطى الأول الذي على الصورة تقليدها، يأخذ معنى تجلٍّ، ثمين وعابر، للامرئي يشكل الواقع الأساسي.

الصورة والعمل الطقوسي

ولكن الصنم ليس مدرجاً فقط في لعبة "تخبّأ . بان". إنه لا ينفصل عن العمليات الطقوسية التي تمارس عليه. فهو يُكسى ويُعّرى،

يغسل طقوسياً، وينقاد للاستحمام في نهر أو في البحر، وتجلب له الأقمشة والحجب. منزّه في الخارج ويعاد إلى الداخل حيث يثبّت أحياناً بوثق رمزية، خيطان من صوف أو سلاسل من ذهب. ذلك أنه يُتمثل كمتحرك. وحتى لو لم يكن له أقدام، وحتى لو بقيت ساقاه ملتحمتين معاً، فنظنه مستعداً دائماً للإفلات، للابتعاد عن مكان والهرب إلى آخر، حتى يتردد إلى مسكن آخر حيث يحمل الامتيازات والسلطات التي يمتلكها.

إن الصورة التشكيلية، على مستوى الـ كسوأنون، لا يمكن لها في أي وقت أن تنفصل كلياً عن العمل الطقوسي: الصنم مصنوع ليبان ويخبّأ، ولينزّه ويثبّت، وليُكسى ويعرّى ويغسل. والصورة بحاجة إلى الطقس لتمثيل القدرة والعمل الآلهيين. وكونها عاجزة أيضاً، في شكلها غير المتحرك والجامد، عن التعبير عن الحركة إلا في أن تكون هي ذاتها محركة ومنزهة، فإنها تترجم القدرة والعمل الآلهيين أيضاً بكونها محركة ومموّأة رمزياً. لذلك يبدو أن الـ كسوأنون دائماً في دورة أعياد منتظمة حوله، وتشكل معه نسقاً رمزياً متماسكاً، كل عناصره - إشارة تشكيلية وأعمال طقوسية - متلازمة ومتجاوبة. ولا تطرح مشكلة فعالية الـ كسوأنون خارج هذا النسق. فمن خلال تتابع الاحتفالات التي هو موضوعها، يظهر الصنم قدرة الإله: إنه يمثل العمل الآلهي بإيمائه من خلال مدة الطقس أكثر من تثبيتها في المكان بصورة.

لم يحصل الصنم في الطقوسية وفي تشكيلته، على سيادته التامة. ولكنه ليس أيضاً في وضع شبيه بوضع وتد، أو قائمة، أو

عمود، أو دعامة. إن تكبيل الـ كسوأنون بوثاق رمزي نوعاً ما، ليس له قيمة غرز وتد نفسها أو قائمة في الأرض. فالتكبيل يفترض صورة متحركة يشل فرارها بإعاقة ساقيها بخيط من الصوف، برباط نباتي، أو، وفق رمزية أدق، بسلاسل من ذهب. والطقس لا يثبت الصورة في الأرض، كي يرسم في المكان مركز قوة دينية. إنه يهدف إلى تأمين الحفاظ بشكل دائم على رمز له قيمة الطلسم، أي إلى مجموعة اجتماعية. والصنم ليس متعلقاً بشكل خاص بنقطة من الأرض، فهو لا يموضع قدرة آلهية. بل بالعكس تماماً، أينما كان، يمنح للذي يمتلكه امتيازاً وشبه حصرية بعض السلطات. إنه يدّلل على علاقات "شخصية" مع الإلوهية، يمكن نقلها بالوراثة وتنقلها في العائلات المَلَكية أو العائلات الدينية. إن هذا المظهر التمليكي للصنم المكمل لحركيته، يترجم بالفعل أنه يقيم، على الأقل في الأصل، في سر بيت بشري: بيت ملك، قائد، كاهن؛ بمطلق الحال، مسكن خاص متميز، ليس مكاناً عاماً. فعندما سيؤوي الهيكل اللاشخصي والجماعي، في عصر المدينة، الصورة الآلهية، ستبقى الذكرى حيّة، بالنسبة إلى أقدم الكسوآنا، للرباط الذي سيجمعها مع منزل وسلالة خصوصيين. ففي مسكن إيريختيوس (Erechtée)، في أثينا، مقر إقامة كسوأنون أثينا كما في طيبا، تحفظ غرفة (thalamos) سيميلي (Séméle)، في قصر قدموس، صنم ديونيسوس. وفي إبان العصر الكلاسيكي، بقيت إقامة بعض الصور، ذات الطابع السرّي، متداولة في بعض المساكن الخاصة، وليس في الهيكل. ويستضيف الكاهن التمثال في منزله

الخاص طيلة فترة كهنوته. وتولي الاهتمام بالصورة يقدس الرابط الشخصي الذي أصبح يجمعه بالألوهية. وهكذا يؤدي الصنم وظيفة إشارة تنصيب. ولن يهّم كثيراً، في هذا الصدد، أن يكون له شكل بشري نوعاً ما. فبين الـ كسوأنون وبعض الأغراض الرمزية التي تضفي على الذين يملكونها صفة دينية خاصة، يمكن للحد أن يكون مختلطاً.

صور وأغراض رمزية

إن وظيفة هذا النوع من المقدسات تكمن بتأكيد ونقل السلطات التي تمنحها الآلهة كامتياز لمختاريها، أكثر من تعريف العامة "بشكل" آلهي. فالرمز لا يمثل الإله المتصوَّر بشكل تجريدي بذاته ولذاته، ولا يبحث في التثقيف حول طبيعته. إنه يعبّر عن القدرة الآلهية بصفتها المحرِّكة والمستعمَلة من قبل بعض الأفراد كأداة هيبة اجتماعية، وسيلة سيطرة وتأثير على الغير.

يبرز صولجان أغاممنون صفتيه المتحدتين بشكل وثيق، رمز آلهي وغرض تنصيب. ولأنه محمَّل بالفعالية، يفرض الصمت على الجمعية، ويعطي القرارات قيمة تنفيذية ويعرف أنّ المَلِك فسيلة زيوس. وكونه ممسوكاً باليد ومنتقلاً بالوراثة، يوضّح إلى حد ما قدرة السيادة. إنه غرض آلهي مثل الـ كسوأنون: صنعه هيفايستوس، وأعطاه زيوس لهيرميس، ومن هيرميس انتقل بالتوالي إلى بيلوبس، وأتريوس وثييستيس وأغاممنون... إلخ. ويمكنه كذلك، مثل الـ كسوأنون، أن يعمل "كصنم" إله. إنّه في خيرونيا موضوع شعائر رئيسة إذ يمثل زيوس. ولكنه يحتفظ بقيمته القديمة كطلسم يملكه وينقل امتيازه. في كل سنة يتولى

كاهن جديد الرمز الآلهي ويحمله إلى منزله ليقدم له يومياً القرابين. ودور الصولجان في خيرونيا يمثله تاج عند كاهن زيوس باناماروس (Panamaros)، ومذراة عند الإيتيوبوتاديين (Etéoboutades)، ودرع عند عائلة أرغوس الملكية. الدرع يعني بالتأكيد الـ كسوأنون. وفي أرغوس بالتحديد، لم يكن كسوأنون أثينا وحده مطاف به، في احتفال استحمام بالاس (Pallas). لقد كان مرافقاً بدرع ديوميذيس (Dioméde) المحمول هو أيضاً في الموكب. وفي سياق اجتماعي، حيث السلطات الآلهية والرموز التي تعبر عنها ليست لها بعد طابع التعميم الكلي، إنما تبقى ملك عائلات متميزة، هناك تبادل بين الصنم والغرض الرمزي اللذين يؤديان الوظيفة نفسها.

وهناك حكايتان، يؤكد توازيهما هذا التماثل بين الـ كسوأنون والمقدسات، تسمحان بالإمساك بمنعطف التاريخ الاجتماعي الذي ينقلنا من الشعائر الخاصة إلى الشعائر العامة، ويحوّل الصنم، غرض التنصيب، الطلسم العائلي السري نوعاً ما، إلى صورة لا شخصية لإله صنعت كي ترى. الحكاية الأولى رواها لنا هيروذوتوس. في غيلا (Géla)، وفي فترة اضطرابات، كانت المدينة مقسومة على ذاتها. انشق قسم من السكان وتمركز على هضبة، حيث يهدد من هناك باقي المجموعة. عندها قرر شخص يدعى تيلينيس (Télinés) مواجهة العصاة من دون سلاح آخر سوى بعض المقدسات (Sacra) التي يمتلكها. وواثقاً بسلطتها القَوْطبيعية، تقدم إلى أمام المتمردين، هدّأ روعهم وأعادهم إلى غيلا، إلى الوفاق والنظام الاجتماعي المستتبين

من جديد. ولم يطلب، مقابل إنجازه، سوى أن تصبح فروعه كهنة الأسرار (hierophantes)، يؤمّنون كهنوت الآلهات الجهنميات. والحال أن المقدسات التي استخدمها هي بالضبط مقدسات شعائر تلك الآلهات. أفلا يجوز أن تكون الشعائر، انطلاقاً من هذا التاريخ، قد أصبحت عامة، وأن تكون قد تبنّيت كشعائر رسمية للمدينة؟ وصحيح أن هيرودوتوس يشير إلى أنه يجهل كيف استطاع تيلينيس وضع يده على المقدسات، إذا ما أُعطيت له أو حصل عليها هو بذاته. ولكن المعلق على IIe Pythique لبندار يحدد أنّه أتى بهذه الشعائر من تريبيون (Triopion) من قبل أجداد تيلينيس، أثناء تأسيس غيلا، كشعائر عائلية والتي لم تصبح شعائراً عامة إلا لاحقاً. وهذه المباحث ذاتها: انتفاضة شعبية، تهدئة عصيان، ليس بالعنف إنما بخاصة المقدسات، طلاسم ذات قيمة سياسية ودينية على السواء، خصائص بعض العائلات والتي أصبحت، بنوع من تسوية، أغراض شعائر عامة في النظام الاجتماعي الجديد للمدينة – نجدها في الحكاية الثانية التي تتعلق مباشرة بكسوأنون أثينا، في أرغوس. يروي كاليماخ أنّ عُرْف حَمْل درع ذيوميذيس طقس قديم جداً أنشأه إفميذيس، كاهن "مفضل" عند الإلهة. وهاك في أي ظروف: عندما ثار الشعب، نجا إفميذيس بالطريقة ذاتها التي استخدمها تيلينيس: حمل معه وهو هارب الصورة المقدسة، (palladion)، وأيضاً الدرع من دون شك، غرض التنصيب الملكي، ونصبهما، كحماية له، على شقيف. وكاليماخ لا يكمل الحكاية. ولكن يمكننا تخيّلها: لقد أنشأ إفميذيس الطقس الذي سيجعل

المدينة بكاملها وكل المواطنين يستفيدون من هذه "الحظوة" التي احتفظت بها أثينا سابقاً "لمحميّيها". ولكن في الشعائر العامة كلما طالت المقدسات القديمة الخاصة تحولت. فبتوقفه عن تجسيد امتياز عائلة أو مجموعة مغلقة، سيفقد الصنم قيمته كطلسم دائم السرية نوعاً ما ليأخذ دلالة وبنية الصورة. وبهذا المعنى لا يسجل ظهور الهيكل وإنشاء الشعائر العامة، فقط منعطفاً في التاريخ الاجتماعي: عصر المدينة؛ ولكنهما يستتبعان ظهور شكل جديد لتصوير الآلهة، وتبدلاً حاسماً في طبيعة الرمز الآلهي.

الصورة، الهيكل، العمومية

إن الهيكل اليوناني أكثر من مكان شعائر حيث يجتمع المؤمنون، إنه مسكن: الإله يسكن فيه، ولكنه بالفعل لم يعد يمت إلى الخصوصية بشيء. فالمنزل الآلهي، بدلاً من أن ينغلق، مثل المنزل البشري على داخل عائلي، فإنه يتجه نحو الخارج. وفي حميمية البناء يقيم الإله. ولكنه أصبح إلهاً منتمياً إلى المدينة بكاملها: لقد بنت له منزله، مفصولاً عن مسكن البشر، كما إنها في الوقت ذاته تخلّت له عن **الأكروبوليس** لتتمركز في المدينة الواطئة. ولأن الإله هو للعامة، فإن داخل الهيكل ليس أقل عمومية من خارجه. وبتوقفه عن أن يكون إشارة امتياز للذي سكن منزله، يُظهر الإله حضوره بشكل مرئي مباشرة من الجميع: تحت أنظار المدينة يصبح شكلاً ومشهداً.

إن حدث التمثال الشعائري الكبير لا يفهم إلا في نطاق الهيكل، بطابعه المزدوج كمنزل خاص بإله ومكان مشترك كلياً.

والهيكل الذي بنته المدينة، مخصص للإله كمحل إقامته. إنه يسمّى مسكن(naos) ، مقر الألوهية (hedos). والكلمة ذاتها hedos تدل كذلك على التمثال الإلهي الكبير: بصورتها تأتي الألوهية لتسكن في منزلها. وهناك تبادل تام بين الهيكل والتمثال. فالهيكل مبني لإيواء تمثال الإله، والتمثال للإظهار إلى الخارج حضور الإله في حميمية مسكنه.

وترتدي الصورة، مثل الهيكل، طابعاً كلي العمومية. ويمكننا القول إن كل "كائن" التمثال أصبح يكمن في أن "يكون مرئياً". فهي لا واقع لها سوى مظهرها، ولا وظيفة طقوسية أخرى لها سوى أن تُرى. لأنها سكنت الهيكل حيث يقيم الإله، لم تعد تُنَزّه. ولأنها معبرة بشكلها، لم تعد بحاجة إلى ارتداء الملابس والتطواف والاستحمام... ولم يعد يطلب منها أن تفعل في العالم كقوة فعّالة، ولكن أن تؤثر في ناظرَيْ المشاهد، وتترجم له بطريقة مرئية حضور الإله اللامرئي وتوصل إليه تعليماً حول الألوهية. التمثال إذاً تمثيل بمعنى جديد حقاً. وبتحرره من الطقوسية وبتموضعه تحت نظر المدينة غير الشخصي، تحول الرمز الآلهي إلى "صورة" إله.

صورة الجسد

حدث هذا الإبراز للصورة من خلال اكتشاف الجسد البشري والسيطرة التدريجية على شكله. لذلك وجب توضيح بُعد هذه العبارات. فالموضوع ليس بالطبع موضوع جسد بشري كواقع عضوي وفيزيولوجي يستخدم مرتكزاً للأنا. وإذا توجهت الرمزية الدينية نحو الجسد البشري، وأعادت إنتاج ظاهره، فذلك لأنها ترى فيه تعبير بعض مظاهر الآلهي.

والمشكلة تطرح عندئذ بالشكل التالي. في حالة الـ كسوأنون لم يكن المظهر البشري محسوساً بعد كأساسي، ولا شكل الجسم مرسوماً بشكل واضح. فلماذا عندما يريد فن النحت الكبير أن يترجم الألوهية في شكل مرئي من قبل الجميع، يعطيها بشكل نسقي وحصري ظاهر الجسم البشري؟ وما هو، بالنسبة إلى الفكر الديني، معنى هذا التقييم للصورة البشرية وأهميتها التي تبدو عندئذ الوحيدة الصالحة لتمثيل الآلهي؟

لقد ذكّر جان كويزينيه (Jean Cuisenier) بالتفسير الذي اقترحه هيغل (Hegel) لهذه الشكلية البشرية للصور الآلهية في الديانة اليونانية الكلاسيكية. كما إنه ينبغي التفاهم على البعد الصحيح لعبارة الشكلية البشرية. هل يعني أنه، بالنسبة إلى اليونانيين، كانت الآلهة متصوَّرة وممثّلة على صورة البشر؟ يبدو لي بالعكس أن الجسم البشري كان يظهر لهم، وهو في ربيع الشباب، كصورة أو كظل للآلهي.

لقد ساعدت التمارين الرياضية كثيراً في هذا التقييم للجسم البشري. وأصبح العراء حدثاً مهماً: إنّ التماثيل الذكرية الأولى في اليونان عارية مثل الرياضي في الملعب أو في الميدان الرياضي. ولكن الأساسي في الموضوع هو ازدواجية طابع الألعاب، المشهد والعيد الديني. يمكن القول إن مشهداً وطنياً يجمع، ويعارض بين مختلف المدن في تنافس عام كبير. وتشترك كل مدينة في الصراع، ويمثّلها المنتصر أكثر مما يمثل نفسه. وهو عيد ديني أيضاً: فالسباقات احتفالات مقدسة. ففي ديانة المدينة، وفي هذه الديانة الإغريقانية التي تساهم الألعاب في تكوينها وتشغل فيها مكاناً من الدرجة الأولى، لا

شك في أن ذكرى الوظائف الطقوسية التي كانت للسباق (agôn) في الأساس قد انمحت. ولكن الامتحان يحتفظ بقيمته التحكيمية: بالمعنى التام للكلمة، الانتصار يكرس المنتصر. إنه يُتوّجه بهالة من الاحترام المقدس. في هذا الشكل من السيناريو الطقسي الذي هو السباق، يذكّر انتصار الرياضي - نرى ذلك عند بندار - ويكمل مأثرة الأبطال والآلهة: إنه يرفع الإنسان على الصعيد الآلهي. وإن الصفات الفيزيائية - الشباب، القوة، السرعة، المهارة، الرشاقة، الجمال - التي يبرهن عنها المنتصر خلال السباق، والتي تتجسد بنظر العامة في جسده العاري، هي قيم دينية سامية.

غير أن السباقات لا تضع فقط الصفات الفيزيائية أمام الامتحان. هناك مظاهر أخرى للجسد تثبت وجودها وتبرزها الألعاب لنظر العامة في مفهوم ديني. فعندما يتهافت الإيبونيون، في ذيلوس* (Délos)، كما يقول النشيد الهوميري لأبولون، على الملاكمة والرقص والغناء، وعندما يحتفلون بالألعاب، "من يفاجئهم يظنهم خالدين، معفين من الشيخوخة إلى الأبد، إذ يرى سحرهم عند الكل..." السحر، (charis)، من خلال جمال الجسد البشري، وكبريق مرآة، يعكس فجأة قيمة آلهية نقيض المقدس المسيخ. إن صورة الجسد البشري المصنوعة من الرخام أو البرونز أو الذهب، عليها بدورها أن تبرز الخاريس: لمعان، ألق مضيء، وإشعاع شباب لا يموت.

---

* إحدى جزر أرخبيل كيكلاد اليوناني في بحر إيجه.

إن تقطيب وجه غورغونا المرعب يرمز إلى قدرات الرعب والخواء والموت. وبالمقابل، فإن الابتسامة على الوجه البشري، ولكن بطريقة اصطلاحية مثل تكشيرة القناع، تترجم السحر، الألق الذي تضفيه الألوهية، في عالمنا هذا، على جسد الإنسان الذي يعكس، وهو في زهرة شبابه، طبيعة من نسميهم المغتبطين، كما نقول عن أفروذيتي "المبتسمة".

وفي ليسبوس** (Lesbos)، كان سباق عام يكرس هذه القيمة الدينية للجمال الجسدي: فأثناء عيد جائزة الجمال (Callisteia)، كانوا يختارون أجمل سبع فتيات. ويجمعونهّن جوقة على صورة ربات الفن السبع ***اللواتي تقدم لهنّ الشعائر في المدينة نفسها. كما إن الأولمبي فيليبوس الكروتوني (Philippe de Crotone)، أجمل يوناني زمانه، حسب هيرونوتوس "بطِّل" بعد موته من قبل سكان سيغيستا (Ségeste) بفضل جماله، كما رياضيون آخرون بفضل قوتهم أو قوامهم.

إذاً يمكن لما نسميه صفات فيزيائية أن تظهر للوعي الديني اليوناني "كقيم" تتخطّى الإنسان، "سلطات" من أصل آلهي. ففي الحياة البشرية ليس لها سوى واقع طارىء وغير ثابت؛ إنها ممهورة بختم الزوال. وحدهم الآلهة يمتلكونها في كمالهم كالأملاك الثابتة التي لا تنفصل عن طبيعتهم.

** جزيرة يونانية في بحر إيجه، قرب الساحل التركي. (المترجم).

*** راجع الثبت التعريفي. (المترجم).

إن القامة، والابتسامة، وجمال الأشكال الجسدية عندالتمثال – الفتى (Kouros) والتمثال – الفتاة (Koré)، والحركات التي توحي بها، تعبر عن قدرات الحياة، الحياة دائمة الحضور، دائمة الحياة. وإن صورة الآلهة التي يثبتها التمثال البشري الشكل هي صورة "الخالدين" المغتبطين، "دائمي الشباب": الذين هم، في نقاوة وجودهم، غرباء جذرياً عن الشيخوخة، وعن الفساد، وعن الموت.

صورة الميت

هنا يبرز سؤال للتّو: إذا ترجم التمثال الغابر، بصورته البشرية، هذه المجموعة من "القيم" التي، في كمالها، لا تنتمي إلاّ إلى الألوهية، والتي، عندما تسطع على جسد الفانين، تظهر بشكل بهاء هش، نفهم أن الصورة نفسها، في حالة فتى نَذْري، تستطيع تمثيل تارة الإله ذاته، وطوراً الشخصية البشرية التي ظهرت، في انتصارها في الألعاب، أو بأي تقديس آخر، "شبيهة بالآلهة". ولكن كيف يمكن لهذا الفتى المبني على ضريح بشكل مستديرة – حدبة، أو المحفور على النصب، أن تكون له وظيفة جنائزية ويمثل متوفياً؟ لقد أطلت الشرح حول هذه النقطة في مختلف المقالات والدراسات المخصصة للعلاقة بين الصورة الجنائزية الغابرة و"الموت الجميل" (kalos thanatos) الذي يؤمّن للمحارب الشاب الذي يسقط في ساح القتال في ريعان شبابه مجداً لا يفنى، بالمحافظة على ذكرى ماضيه حية إلى الأبد في ذاكرة الأجيال المتعاقبة: اسمه، إنجازاته، مهنة حياته، النهاية البطولية التي كرسته في

وضـع المـوت الجميل، والرجل الممتـاز، (agathos anèr)، والمكمّل والمتمّم نهائياً. فبعض الكلمات تكفي إذاً للتذكير باستنتاجاتنا الرئيسة.

ولقد استمّر في الأتيكي حتى نهاية القرن السابع نمط من النُصُب قريب جداً من النُصُب الذي تصفه الملحمة الهوميرية: حجر مقصّب إلى حدٍ ما، يشير إلى مكان الضريح. وهذا الحجر سبق وأدّى وظيفة تذكارية؛ ففي ثباته ودوامه وعدم إمكانية تبديل وضعه المنتصب تذكر بالفقيد الذي يرقد رفاته تحت الأرض، مؤكداً أنه على الرغم من وفاته، من غيابه، بقي وسيبقى حاضراً دائماً في ذاكرة البشر. ولم تتطور مختلف أنماط الأنصاب المصورة وسلسلة الفتيان (kouroi) الجنائزية، إلاّ خلال القرن السادس، وفي سياق مواطني وأرستقراطي معاً. ولم يعد الموت يذكر بواسطة الحجر الخام، من دون كتابة، ولكن بواسطة الجمال المرئي لشكل جسدي يثبّته الحجر إلى الأبد، مع الاسم، كما ثبّته الموت على جثة الشاب المحارب البطل الذي يعجب به الجميع، لأن كل شيء فيه، حتى لو كان، أو خاصة لو كان ميتاً، "مناسب وجميل" كما يقول هوميروس وتيرتيوس (Tyrtée).

إن الصورة على النُصُب أو الفتى الجنائزي ينتصبان على الضريح "مكان" ما كان وما فعل وما يساوي الشخص العائش؛ "مكان"، (anti)، تدل في الوقت ذاته أن الصورة قد حلت محل الشخص "كمعادلته"، وأنها تعمل، بطريقة ما، ما كان يعمله العائش (راجع، حول نُصُب أمفاريتي (Ampharété) في القرن الخامس، الرقيم: "إنه ابن

ابنتي الغالي الذي أضمّه هنا، الذي كنت أجلسه على رجلي عندما، ونحن أحياء، كنا ننظر إلى نور الشمس؛ والآن وقد أصبح كلانا في عالم الأموات، لا زلت أضمه إلي")، وتملك بالتالي الجمال نفسه والقيمة نفسها اللذين كانا له؛ ولكن، في الوقت ذاته وبالعكس، تترجم طريقة جديدة للوجود، مختلفة عن القديمة، أي هذا الوضع للميت الذي اكتسبه الفقيد وهو مختفٍ كلياً وأبداً عن نور الشمس. ويعلن رقيم جنائزي لأمورغوس (Amorgos) من أواسط القرن الخامس: "أنا هنا قائمة برخام باروس (Paros)، مكان امرأة، (anti gunaikos)؛ ذكراً لفيتّي (Bétté) التي أثكلت أمها الحزينة". ولكن العبارة، "مكان المرأة"، في بدائلها، تدل بوضوح أن الشخص، الذي يحل محله البديل ليس متناولاً إلا بما يساوي. "فمكان شبابها وجمالها" أتى زوج الشابة ذيونيسيا (Dionysia) يزيّن ضريحها؛ ومكان شخصيتها النبيلة، شيّد زوج أسباسيا (Aspasia) لهذه الامرأة المثالية (esthlè) ذكراً (mnéma)؛ ومكان فضيلته وحكمته بنى كليبوفيلس (Cléobule) لابنه المتوفى كسينوفاندوس (Xénophantos) مقاماً (séma).

وفي التمثيل المصور للميت، يُكمِل جمال الصورة، كمُعادلها، جمال الفقيد. ونقرأ في شعر جنائزي في Anthologie palatine "لقد نَصَبَت أمّك على هذا الضريح من الرخام فتاة عذراء، لها قامتك نفسها وجمالك نفسه، يا ثرسيس (Thersis)". ونُصُب في أثينا يتوج ضريح شاب يوصي المار بأن يتأسف أن يكون الولد مات بهذا الجمال، (hôs

(kalos ôn éthane. هذا الجمال الشاب الذي ثبّته الموت قبل أن يذبل، سيبقى يشاهد على هذا الصرح مدى العصور، وعلى تمثال فتاة من أواسط القرن السادس، نتاج فيذيموس (Phaidimos)، يمكننا القراءة "رفعني (أبوها) مقاماً لابنته الغالية، الجميلة المنظر"، وفي رقيم في ثاسوس* (Thasos) من أواخر القرن السادس: جميلة هي الذكرى التي شيّدها الأب لابنته الفقيدة ليوريتي (Léoreté) لأننا لم نعد نراها حية.

ولكي تأخذ الصورة الدلالة النفسية لنسخة تقلّد نموذجاً وتعطي المشاهد مثل وهم للواقع، ينبغي على الصورة البشرية أن تتوقف عن تجسيد القيم الدينية، وأن تصبح بذاتها ولذاتها، في ظاهرها، نموذجاً يعاد إنتاجه. ويضعهم كل تطور تقنية النحاتين في هذا الاتجاه. ولكن الشكل الجديد للغة التشكيلية يقحم النسق القديم للتصوير. فبإبرازه المظهر البشري البحت للجسد، يخلق النحت أزمة للصورة الآلهية. لذلك كان يجب على تقدم علم النحت بالذات أن يثير ردة فعل من عدم الثقة، تقدم لنا أعمال أفلاطون شهادة عنها: حنين إلى الرموز الآلهية القديمة، تعلق في الأشكال الأكثر تقليدية في تمثيل الإله، تردد في صدد تصوير الإلوهية. ولا يمكن للصورة، المتوقفة عن تجسيد اللامرئي، أن تشكل نوعاً من تقليد الظاهر، من دون أن تثير القلق والانتقاد.

---

* جزيرة يونانية في شمالي بحر إيجه.

كما أنه يجب التذكير، في ما يختص بوضع الصورة ومصيرها في الغرب، أن بلوتان (Plotin) سجل، في القرن الثالث للميلاد، بداية منعطف، بدلاً من أن تتحدد الصورة بواسطته كتقليد لظاهر، ستفسر فلسفياً ولاهوتياً، وستعالج في الوقت نفسه تشكيلياً لتعبير عن الجوهر. وستأخذ الصورة من جديد ولأمد طويل على عاتقها تصوير اللامرئي.

6
الشخص في الدين

مظاهر الشخص
في الديانة اليونانية[1]

إننا نسمي كبار آلهة البانثيون "آلهة شخصيين". ولا يبدو أن العبارة أثارت اعتراضاً. ولكنها تستتبع أن يكون اليونانيون عرفوا الشخص بالمعنى الذي نعرفه اليوم، وأن يكونوا قد نظموا حوله كل تجربتهم الدينية أو جزءاً منها. وأن أحد المظاهر المميزة في الديانة اليونانية، هو إعطاء قدرات الآخرة صورة فردية مرسومة بوضوح ومظهراً بشرياً بكل معنى الكلمة. ولكن هل هذه القدرات هي لذلك "أشخاص"؟ وهل الروابط التي تجمعها، في الشعائر، إلى المؤمنين أخذت شكل العلاقات "الشخصية"؟ وهل المجتمع الآلهي مكوّن حقاً، بالنسبة إلى اليوناني، من مواضيع فريدة ووحيدة، محددة بكاملها بحياتها الروحية، من أفراد لهم بعد وجود محض داخلي، متمظهرين كمراكز ومصادر أعمال، فاعلين مسؤولين؟ بالمختصر، علينا التساؤل إلى أي حد يعني تفريد وأنسنة القدرات الفَوْطبيعية، فئة الشخص – ما

[1] دراسة قدمت في ندوة حول "مشاكل الشخص" (Problèmes de la personne) نظمها مركز أبحاث علم النفس المقارن في روايومونت (Royaumont) من 29 أيلول/ سبتمبر إلى 3 تشرين الأول/ أكتوبر 1960.

هي مظاهر الأنا، الإنسان الداخلي، التي ساهمت الديانة اليونانية بتحديدها وتشكيلها، وما هي بالعكس، المظاهر التي جهلتها؟

على مستوى الشعائر العامة وديانة المدينة، الإجابة تلقائية. فعلى هذا الصعيد، تبدو الحياة الدينية مندمجة في الحياة الاجتماعية والسياسية التي تشكل مظهراً من مظاهرها. وهناك فرق أو تعارض أقل من التعادل والتبادل بين الكهنوت والقضاء: الكهنوت قضاء، وكل قضاء يحتوي على مظهر ديني. ولا نجد، من الآلهة إلى المدينة، ومن التوصيفات الدينية إلى الفضائل المواطنية، لا قطيعة ولا انقطاعاً. وإن الزندقة (ἀσέβεια)، خطيئة نحو الآلهة، تصيب أيضاً المجموعة البشرية، مخالفة ضد المدينة. وفي هذا السياق، يقيم الفرد علاقته مع الآلهي باشتراكه إلى طائفة. ويعمل العامل الديني ممثلاً لمجموعة، باسم هذه المجموعة، فيها وبواسطتها. وينطوي المؤمن بالإله دائماً على وساطة اجتماعية. إنه يعبّر عن العلاقة التي تجمع بين الإله ومجموعة بشرية – البيت الفلاني، المدينة الفلانية، نمط نشاط معين، نقطة محددة من الولاية. ويجد الفرد، المطرود من المذابح المنزلية، المستبعد من هياكل المدينة، المحظور عليه وطء أرض وطنه، نفسه أيضاً مقطوعاً عن العالم الآلهي. فهو يفقد في الوقت نفسه كائنه الاجتماعي وجوهره الديني، إذ إنه لم يعد شيئاً. ولكي يسترجع وصفه كإنسان، عليه أن يتقدم مبتهلاً إلى مذابح أخرى، وأن يجلس في موقد منازل أخرى، وبعد أن يكون قد اندمج بمجموعات جديدة، يستعيد باشتراكه بشعائرهم الروابط التي تجذره في الواقع الآلهي.

إن هذا الشكل من الديانة السياسية معروف جداً لدرجة تغنينا عن ضرورة التركيز عليه. إنه لا يستنفد خبرة اليونانيين الدينية. ويتعارض مع هذا المظهر، الملاحظ بقوة كبيرة، للاندماج الاجتماعي لشعائر مواطنية وظيفتها تقديس النظام الإنساني والطبيعي، والسماح للأفراد بالتكيف معه، مع مظهر معاكس، متمم للأول، ويمكن بالمجمل التعبير عنه بالديونيسية. ومن المعبّر أن تخاطب الذيونيسية بالأفضلية الذين لا يستطيعون التأطّر في التنظيم المؤسساتي للمدينة. فالذيونيسية هي قبل كل شيء وبالإيثار عمل نسائي. فالنساء بصفتهن هذه مستبعدات من الحياة السياسية. والفضيلة الدينية التي يتصّفن بها، كباخوسات (Bacchai)، ليمارسن دوراً رائداً في الديانة الذيونيسية، هي النقيض لتلك الدونية التي تمهرهنّ على غير صعيد وتمنعهنّ من الاشتراك – على قدم المساواة مع الرجال – في إدارة شؤون المدينة. ويجد العبيد أيضاً في شعائر ديونيسوس مكاناً محظوراً عليهم عادة[3].

---

[2] على الأقل في أحد مظاهرها الرئيسة، الميناذية[*] [نسبة الى الميناذا في اليونانية، (μαινάδα) التي تعني الراقصات الباخوسات اللواتي يرقصن في حفلات العربدة حتى الهذيان. وهذا النمط في الحياة أصبح يعرف بالميناذية.(المترجم).] ، التي نرجع إليها هنا، راجع Henry Jeanmaire, *Dionysos, Histoire du culte de Bacchus* (Paris: Payot, 1951) ,p. 158 sq ; Louis Gernet, "Dionysos et lareligion dionysiaque. Eléments hérités et traits originaux," *Revue des Etudes grecques*, 1953,pp. 377-395، وخاصة :"Le ménadisme est chose feminine, p. 383،

[3] راجع Louis Gernet et André Boulanger, *Le genie grec dans la religion* (Paris: [s. n.], 1932), p.124.

وأخيراً حتى الفرق المؤمنة التي تحتفل بديونيسوس بطقوس تهتك وعربدة، تحتفظ بذكرى مجموعات ريفية، مرتبطة بالدين الأوّلي، والتي، بتعارضها مع العائلات النبيلة التي تعيش في المدينة والمراقبة للدولة، ستكافح كفاحاً مريراً لتُقبل في عشائر العصر التاريخي[4]. لقد قدم التيّار الديني الديونيسي إذاً، ومن زمن بعيد، إطار تجمع للذين كانوا على هامش النظام الاجتماعي المعترف به. وإن بعض النعوت الشعائرية للإله المحرر (Eleutherios)، المنقذ (Lusios)، تشهد على هذا التشوش بين الاجتماعي والديني في توق واحد إلى الحرية والإنقاذ. وإن ما تأتي به الديونيسية بالفعل إلى المؤمنين - حتى لو كانت مراقبة من قبل الدولة كما سيكون الوضع في العصر الكلاسيكي - هي تجربة دينية معاكسة للشعائر الرسمية: لم يعد هناك تقديس للنظام الذي يجب الاندماج به، بل انعتاق من هذا النظام، وتحرر من الإكراهات التي كان يفرضها بنظر البعض. إنها تغريب جذري، بعيداً عن الحياة اليومية، عن الاهتمامات العادية، عن الاستعبادات المفروضة؛ إنها جهد لإلغاء كل الحدود، لنزع كل الحواجز التي بها يتحدد العالم المنظم: هناك بين الإنسان والإله، وبين الطبيعي والفوطبيعي، وبين البشري والحيواني والنباتي، حواجز اجتماعية هي حدود الأنا. لقد كانت الشعائر المواطنية ترتبط بمثال الاعتدال (σωφροσύνη) المكوّن من

---

[4] المصدر نفسه، ص 123. حول طقوس التهتك والعربدة راجع W. S. Ferouson, The Attic Orgeones , *The Harvard Theological Review*, vol. XXXVII, 1944, pp. 60-140.

الضبط والسيطرة على الذات، بتموضع كل كائن في مكانه ضمن الحدود المرسومة له. أما الذيونيسية فتبدو، بالعكس، كثقافة هذيان وجنون: جنون آلهي، وتولٌ، واستحواذ من قبل الإله. وبواسطة هذا الجنون (μανία) يتحرر الإنسان من النظام الذي كان يشكل، من وجهة نظر الديانة الرسمية، المجال الخاص بالمقدس (hieron). ومن خلال تجربة النشوة والحماس، يظهر هذا النظام كأنه بسيط، من دون قيمة دينية؛ أمّا ما يحاول المؤمن بلوغه الآن، بواسطة الاتصال الحميم مع الآلهي، فهي حالة مختلفة من القداسة والطهارة الكلّيتين، تنطبق عليها كلمة (δσιοϛ) التي تدل على التقديس الكامل - بالمعنى الصحيح: التحرر تجاه المقدس[5].

---

(5) Louis Gernet et André Boulanger, o.c., p. 125. لتحليل المعجم اليوناني المقدس، وبخاصة قيم المقدّس (hieros)، راجع Jean Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique* (Genève: [s. n.], 1958)؛ حول قيمة المباح (hosios) المتعارض مع المقدس (hieros) ، بمعنى: محرر من المقدس، مجرد من القداسة، وبالتالي حر، ومسموح، ودنيوي، راجع Henri Jeanmaire, "Le substantif Hosia dans le vocabulaire religieux et sa signification comme terme technique," *Revue des Etudes grecques* (1954), pp. 66-84. حول استعمال الكلمة نفسها مطبّقة على كهنة باخوس وديونيسوس واستعمالها في أوساط ملل، ليس بمعنى المجرد من القداسة، المباح، ولكن المكرّس والمقدس، راجع Jane Harrison, *Prolegomena to the study of Greek Religion*, Cambridge (1903), 4e edition, New York, 1957, p. 503 sq. والتحرر تجاه المقدس يمكن أن يحصل، بشكل ما، تنازلياً نحو الدنيوي، أو تصاعدياً بمعنى التماهي مع الآلهي.

هل هذا الذوبان في الإله مشاركة شخصية؟ بالتأكيد لا. فذلك لا يحصل في العزلة، بالتأمّل، بالتضرع، بالحوار مع إله داخلي، ولكن في المجموعة، في فرقة العربدة والمجون وبواسطتها، وبفضل تقنيات هيجان جماعي تترجم برقصات وقفزات وأغانٍ وصرخات وهرولات تائهة تُغرق الإنسان في قلب طبيعة متوحشة. وبالإضافة إلى أن الاستحواذ لا يعني المشاركة[6]. والإله الذي، في أعلى درجات الإثارة، يستولي عليك فجأة، يجرّدك من ذاتك، "يمتطيك"، يبقى حتى هذا التولي منيعاً وغريباً. أليس ديونيسوس سيد سحر ووهم: إله هيبة يضلّ ويحيّر، وليس أبداً حيث هو وما هو، إله حقيقة لا يدرَك، الوحيد، حسب ما قيل، بين الآلهة اليونانيين، الذي لا يمكن لشكل أن يحيط به، ولا لتحديد أن يحصره، ولأنه يجسد، داخل الإنسان كما في الطبيعة، ما هو جذرياً شيئاً آخر؟

إذاً لا ينبغي في الديونيسية البحث عن شكل علاقة "شخصية" بين الإنسان والإله. وبالمقابل للشعائر الغامضة حظٌ أوفر في الإسهام في تحقيقنا. ففيها استطاعت الحياة الدينية أن تتفرّد. ولم تعد تشكل الغامضة طائفة اجتماعية، بل روحية يمكن لأي أن يشترك فيها بملء إرادته وبحرية انخراطه وبمعزل عن وضعه المواطني. والغامضة لا تخاطب الفرد فحسب، بل توفر له امتيازاً دينياً استثنائياً، واحتفاءً ينقذه

---

(6) راجع: Eric Robertson Dodds, *The Greeks and the irrational* (Berkeley: University of California press, 1963), p. 135 sq.

(7) راجع: Louis Gernet, "Dionysios et la religion dionysiaque," *Revue des Etudes grecques* (1953), p. 393.

من المصير المشترك ويؤمن له مصيراً أفضل في الحياة الآخرة. ولن تتولانا الدهشة في ما إذا لو رأينا المشاركة مع الإله تمارس دوراً مركزياً في اقتصاد شعائر الغوامض. ولكن الرمزية التي تعبر عن هذه المشاركة، لا تعود إلى تبادل حب بين موضوعين متجاذبين روحياً، بل إلى علاقات ذات طابع اجتماعي أو عائلي تصنع من المسارّ الابن أو الابن المتبنّى أو زوج الإلهة. وهل لا يوجد دور لهذه العبارات سوى أن تترجم، بمعجم تقليدي، رابطاً داخلياً كلياً بالفعل؟ من الصعب اعتقاد ذلك. تبنّي، بنوّة، اتحاد جنسي مع الإله: نحن نعرف مباحث الأساطير "الملكية" هذه؛ إنها تستخدم لتبرير صلاحيات مقدسة لبعض العائلات، ولتأسيس سلطات وامتيازات مقدسة – خاصة الخلود المغتبط – تتولاّها من مخالطة معينة، من روابط خاصة مع الإله. إن هذه "القيمة" الآلهية – وقفاً على عائلات نبيلة ستبقى لبعضها، مثل الأفموليبيذيين والكيروكيين، في إليفسيس، اليد الطولى في إدارة الغوامض – هي التي ستضعها الشعائر المساريّة في تصرف العامة، محدثة بذلك نوعاً من شيوع ودمقرطة ما كان في الأساس حكراً على ارستقراطية دينية. وبالفعل لا يبدو أن المسارّات تضمّنت تمارين روحية، تقنيات تقشف خاصة لتحويل الإنسان من الداخل. لقد كانت تعمل بخاصة شبه آلية للعبارات، للطقوس، للمشاهد. وبطبيعة الحال لا ينبغي أن يشعر المسارّ أنه مشترك شخصياً في الدراما الآلهية التي كان بعض فصولها مومّأ أمامه. فهو يوصَف لنا محطّماً، منتقلاً من حالة تشنج وقلق إلى

شعور بالحرية والفرح[8]. ولكننا لا نرى أي تعليم، أي عقيدة، قادرين على إعطاء هذه المشاركة العاطفية قليلاً من التماسك والثبات والوقت لتوجيهها نحو ديانة روح. فضلاً على أن الغوامض، شأنها شأن الذيونيسية، لم تولِ اهتماماً كبيراً للنفس، فلم تهتم لا بتحديد طبيعتها ولا سلطاتها[9]. إن تبلور عقيدة النفس، بالترابط مع بعض التقنيات الروحية، سيكون في بيئات أخرى.

إنها حصيلة سلبية إذاً، إنما تحدونا رغبة بتوضيحها في ضوء شهادات أدبية، أكثر التزاماً بالمحسوس كالتي يقدمها لنا L Hippolyte d Euripides[10]. إن في الورع الحصري الذي يكنّه الشاب نحو أرتميس، عنصر عاطفة شخصياً تتجاوب معه الالهة من جهتها. لقد انعقدت بين الإلهة وعابدها روابط صداقة، (φιλίά)، حميمة غرامية،

---

[8] Plutarque, ap. Stobée, *Florilegium*, vol. IV, p. 107.

[9] راجع Louis Gernet, "L'athropologie dans la religion grecque," : *Athropologie religieuse*, Suplément à Numen, vol. 2, 1955, p. 52 "من الملاحظ أنه حتى الذيونيسية بما هي وحتى غوامض إليفسيس لا علاقة لها بها (النفس)" و*Le genie grec dans la religion*, p. 287: "يبقى فكر الغوامض محصوراً كفاية حتى يسيطر عليه التمثيل الهوميري لمصير الأرواح، الذي بقي سارياً حتى العصور الحديثة: إنه يؤيّد تصورات لا شخصية"من النمط الأكثر بدائية".

[10] راجع تحليل ANDRE-JEAN Festugière, *Personal religion among the Greeks*, Sather classical Lectures, 26, (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1954)؛ راجع أيضاً André Bonnard, *La tragédie et l'homme*, Neuchâtel, 1951, pp. 153-187.

(ὁμιλία)، تعاطٍ دائم يعبر عنه فعل (συνεῖναι). وان كانت أرتميس غير مرئية كما هي الآلهة، فهي حاضرة إلى جانب هيبوليتس: إنه يسمع صوتها، يكلمها وتجيبه. ولكن الشاعر يعنى بالتركيز على ما هو غريب وشاذ في هذا النمط من العلاقات مع الآلهي. ان هذه الدالّة بالذات تجاه إلهة تخلق من هيبوليتس حالة: "وحدي بين الفانين، صرّح لأرتميس، أملك امتياز العيش جنبك والتحدث إليك"[11]. ولكن هذا الامتياز لا يستمر من دون أخطار. إنه يستتبع في السلوك وطريقة العيش فرادة صلفة لا يمكن لليوناني أن ينظر إليها بعين الرضى وسيماثلها ثيسيوس (Thésée) من دون عناء بشذوذات مشيّعي أورفيوس[12] (Orphée). يريد هيبوليتيس أن يكون طاهراً، ولكن على مستوى الآلهة، وليس على مستوى البشر. إنها فضيلة سامية وجادة لدرجة الاعتقاد بإمكانية رفض واحتقار جزء كبير ممّا يشكل الطبيعة البشرية[13]. وهناك ملاحظة لثيسيوس تركّز على بعد الصراع الذي يعارض التقوى اليوناني العادي مع الوحي الديني عند هيبوليتيس –ليس أن يكون الأول قد جهل الثاني؛ لقد عرفه، ولكن كتجربة كان يرفضها

---

(11) البيت Euripide, *Hippolyte*, 84.

(12) المصدر نفسه، بيتا الشعر 953-4.

(13) حول اطمئنان هيبوليتيس وتأكيده الحاسم لتفوقه أو حتى لكماله، راجع الأبيات ...654 sq.,995, 1007, 1365 الخاصة الشبابية بامتياز، الاحترام (Aἰδώϛ) التي يجسدها هيبوليتس، تتحول فيه، مبالغةً، إلى عكسها، العجرفة: (τὸ σεμόν) راجع البيتين 93 و1064.

ولم تكن لتُلبّى إلا في المِلل، أو لتنتقل إلى الفلسفة. في البيت 1080 يبكّت ثيسيوس ابنه لممارسته مهنة (ἄσκησιϚ)، تضرب بعرض الحائط التقوى الحقيقي، الذي هو خضوع لنظام القيم التقليدي، وبخاصة احترام الابن لأهله. ويلحظ في هذه المناسبة أن هذا التقشف المفرط والإكراهي، الأداة بحسب هيبوليتيس لحميميته مع الآلهي، لا غرض له في الواقع سوى تأدية شعائر لذاتها: (σαυτὸν σέβειν). وفي السلوك الديني لابنه، ينطوي المظهر "الشخصي" بالنسبة إلى ثيسيوس بالضرورة على عنصر مغالاة (hubris). وبالفعل إنها هذه المغالاة التي، من خلال اغتياظ أفروذيتي المهانة، سيعاقبها الغضب الآلهي[14]. ومهما يكن من أمر الحميمية التي يزعمها هيبوليتيس مع الإلهة وإعلانها، فالكلمة الأخيرة في الدراما هي لتثبيت المسافة بين الآلهة والبشر. فإننا نرى هيبوليتس عائداً مرضرضاً، مدمياً؛ إنه يرى أبواب هاذيس مشرّعة أمامه. وفجأة تظهر أرتميس إلى جانبه. عرفها الشاب وأجرى معها حواراً عاطفياً، غرامياً: "هل ترين، يا سيدتي، حالتي البائسة"؟ بِمَ أجابت الإلهة"؟ إني أرى، ولكن ممنوع علي رؤية البكاء"[15]. إنّه من غير المسموح (Οὐ θέμιϚ): إنه مخالف للنظام أن تبكي العيون الآلهية لبؤس الفانين. ثم بعد قليل غادرت الإلهة

---

[14] راجع منذ بداية المأساة الأبيات 19 – 21 التي ألقتها أفروذيتي، وفي أوج الدراما، عندما قررت فيذرا (Phédre) أن تقتل نفسها وتخسر هيبوليتيس؛ البيتان 730، 731.

[15] المصدر نفسه، البيت 1396.

هيبوليتيس، وتركته في مواجهة الموت: ليس لها الحق بتدنيس نظرها في مشهد منازع أو جثمان[16]. وهكذا، في الوقت الذي كان فيه هيبوليتيس بحاجة أكثر من أي وقت مضى إلى حضور آلهي إلى جانبه، ابتعدت أرتميس وانسحبت إلى ذلك العالم الآلهي الذي يجهل كل شيء عن وقائع العذاب البشري والمرض والموت. فإذا كان هناك من حميمية، اشتراك مع الإله، فذلك لن يتموضع على صعيد ما يشكل بالنسبة إلى الفرد قدره الشخصي ووضعه البشري. وفي ساعة الحسم، ليست أرتميس، إنه ثيسيوس – ثيسيوس النادم، المسامح – الذي سيسند رأس هيبوليتيس وهو يلفظ أنفاسه الأخيرة[17].

كان مثل هيبوليتيس متميزاً: إنه يؤدي شهادة عن الرابط المباشر والحميمية العاطفية اللذين يمكنهما الجمع بين الإله اليوناني والمؤمن به. إنما، حتى في هذه الحالة، تبدو لنا العلاقات بين الإنسان والإله في إطار يستبعد مسبقاً بعض الأبعاد الرئيسة للإنسان. نرى أنفسنا إذاً منقادين إلى التساؤل عن فحوى عبارات مثل "آلهة

---

[16] المصدر نفسه، البيت .1437 sq.

[17] أحد مظاهر المأسوي اليوناني هي تلك الوحدة التي يجد الإنسان نفسه فيها في مواجهة الموت، وبشكل أعم، أمام كل ما يدل على وجود بشري ممهور بالحرمان واللاوجود. وفي خضّم إخفاقاته، وامتحاناته، وعلى عتبة الموت، يحس أنه تحت رعاية الآلهي الذي يتحدد بكلي وكامل الوجود، من دون علاقة، من دون مشاركة ممكنة مع عالم "الألم"، بشكل أنه يمكن تناول كل مصير بشري بحسب منظورين متعارضين في الوقت نفسه: من وجهة نظر الإنسان، كدراما، ومن وجهة نظر الآلهة، كمشهد بعيد، تفاهة.

شخصيين" عندما يتعلق الأمر باليونان الغابر واليونان الكلاسيكي. ولقد تكوّن البانتيون اليوناني في عصر كان فيه الفكر يجهل التعارض بين موضوع بشري وقوة طبيعية، ولم يكوّن مفهوماً لشكل الوجود الروحي البحت، ولا بعداً داخلياً للإنسان[18]. إن الآلهة الهلّينية قدرات وليست أشخاصاً. ويجيب الفكر الديني عن مشاكل التنظيم والتصنيف للقدرات: إنه يميز بين مختلف أنماط السلطات الفوْطبيعية، مع حركيتها الخاصة، طريقة عملها، مجالاتها، حدودها؛ إنه يتناول عملها المعقد: تراتبية، توازن، تعارض، تكاملية. إنه لا يتساءل حول مظهرها الشخصي أو غير الشخصي[19]. بالطبع ليس العالم الآلهي مركّباً من

---

(18) يكفي التذكير هنا بأعمال Bruno Snell, *Dic Entdcckung des Geistes* (Hambourg: Claassen, 1955); Richard Braxton Onians, *The origins of European thought about the body, the mind, the soul, the world, time and fate* (London and New York: Cambridge University Press, 1951) ;H. Frankel, *Dichtung und Philosophie des fruhens Griechentunis Munich*, 1962 et Wege und Formen fruhgriechischen Denkens, Munich, 1955 ; Cl. Rammoux, *Vocabulaire et structures de pensée archaïque chez Héraclite*, Paris, 1959. لنشر أيضاً إلى الدراسة الإيحائية لـ Louis Graz, "L'Iliade et la personne," *Esprit* (septembre 1960), pp. 1390-1403.

(19) كي نكتفي بمثل واحد، تكون مشاكل الإله، فاعل مسؤول، وحريته الداخلية ليست متناولة. إن عمل الإله لا يعرف حدوداً غير التي تفرضها من الخارج بقية القدرات والتي يجب أن يحترم مجالاتها وامتيازاتها. وحرية الإله مجالها مجال سلطته بالذات، "سيطرته" على الغير. وقد أشار والتر ف. أوتّو (Walter F. Otto) بحق، أن أي سمة عند الآلهة اليونانية لا تلفت الانتباه الى "ذات" أو تتكلم عن "أنا" (ego) مع إرادتها وعواطفها وقدرها الخاصة؛ *Die Gôtter Griechenlands*, Bonn, 1929، ترجمة إنجليزية بعنوان *The Homeric gods*, London, 1954, p. 236.

قوى مبهمة ومغفلة؛ إنه يفسح مجالاً لصور واضحة المعالم، لكل منها اسمها، وأحوالها الشخصية، ونعوتها، ومغامراتها المميزة. ولكن ذلك لا يكفي لتكوينه في مواضيع فريدة، في مراكز سيدة الوجود والعمل، في وحدات أنطولوجية، بالمعنى الذي نعطيه لكلمة "شخص". فالقدرة الآلهية ليس لها في الواقع "وجود لذاتها". وليس لها كيان إلاّ بواسطة شبكة العلاقات التي تجمعها بالنسق الآلهي في مجمله. ولا تبدو في هذه الشبكة بالضرورة كموضوع فريد، فيمكنها أيضاً أن تكون متعددة: أو تعددية غير محددة، أو كثرة عددية. وبين هذه الأشكال المانعة بالنسبة إلينا الواحدة للأخرى - شخص واحد لا يمكن أن يكون متعدداً - لا يطرح وعي اليوناني الديني عدم ملاءمة جذرية[20]. فقد أشرنا غالباً إلى أن اليوناني، في دلالته على القدرة الآلهية، ينتقل من دون صعوبة حتى في الجملة نفسها من المفرد إلى الجمع والعكس بالعكس[21]. كذلك، فإنه كما يتصور إلهة الجمال، الخاريس، كإلهة مفردة، يتصور آلهات الجمال، الخاريتيس، كمجموعة لا تتجزأ من دون ما يميزها الواحدة عن الأخرى في تعدد القدرات، أو كمجموعة من ثلاث آلهات، تتفرد كل واحدة، إلى نقطة معينة، وتحمل اسماً خاصاً

---

[20] "إنه لحدث ذو دلالة كبرى أن لا يكون الفكر اليوناني قد ميز مطلقاً بين الإله (theos) والآلهة (theoi)": André-Jean Festugière, "Remarques sur les dieux grecs," *La vie intellectuelle* (1932), p. 385.

[21] راجع Gilbert François, *Le polythéisme et l'emploi au singulier des mots* ΘΕΟΣ, ΔΑΙΜΩΝ dans la literature grecque d'Homère à Platon (Paris: Les Belles Lettres, 1957).

بهـا. وحتـى فـي حـال الـصور الأكثـر تفرديـة، مثـل زيـوس وهيـرا، وحدانيتهما ليست لدرجة أنّه لا يمكن الكلام عن اثنين أو ثلاثة لكل منهما[22]. فحسب الأوقات والحاجات، تكون القدرة نفسها متناولة في وحـدتها بـالمفرد، وفـي تعـدد مظاهرهـا بـالجمع. ومختلـف القـدرات القوطبيعية التي يشكل مجموعها المجتمع الإلهي في مجمله، يمكنها

هي ذاتها أن تكون مرهوبة في صيغة المفرد، (ὁ θεός)، القدرة الآلهية،

الإله، من دون أن يتعلق الأمر بالتوحيد. بالإضافة إلى أن الشعائر لا تعرف هذا الزيوس، الشخصية الوحيدة التي جعلتها الميثولوجيا مألوفة عندنا، ولكن سلسلة زيوسات خاصة بنعوتها الشعائرية المختلفة الواحدة عن الأخرى بالنسبة إلى دلالتها الدينية، كلها مع ذلك زيوس بطريقة ما[23]. وسبب هذه المفارقة، هو بالضبط أن الإله يعبر عن مظاهر

---

[22] أن تكون القدرة الآلهية نفسها واحدة وثلاث في الوقت نفسه، لا يشكل بالنسبة إلى اليوناني لا صعوبة، ولا مشكلة. فاذا ما فكرنا بمشقة المناقشات الثالوثية في المسيحية، يمكن قياس مدى تغيير المنظور تجاه الآلهي.

[23] يمكن أن يكون الشاهد الأفضل ذلك الذي زوّدنا به كسينوفون في Anabase. فخلال كل هذه الحملة وضع كسينوفون نفسه تحت حماية زيوس – الملك الخاصة، كما أمره بذلك كاشف الطالع في دلفيا (III, I, 6-12, ;VI, I, 22) ويظهر له هذا الإله خطوته الخاصة في أحلام. ولقد قدمّ له كسينوفون، عدة مرات، أضاحيَ، كما فعل ذلك، في مناسبات أخرى، إلى زيوس – المخلص. ولكن أن يكون راضياً عنه زيوس – الملك وزيوس – المخلص، لا يمنع أن يكون على

القدرة وطرق عملها، وليس عن أشكال الوجود الشخصية. ومن وجهة نظر القدرة، فالتعارض بين المفرد والعام، بين المحسوس والمجرد، لا دور له[24]. أفروذيتي، هذه الإلهة هي جمال، ولكن في الوقت نفسه الجمال – ما نسميه جوهر الجمال – أي القدرة الحاضرة في كل الأشياء الجميلة والتي بها أصبحت جميلة. ولقد سبق روهد ولاحظ أن اليونانيين لم يعرفوا وحدة الشخص الآلهي، إنما وحدة الجوهر الآلهي، وكتب ل. شميت (L. Schmidt) بحق: "بالنسبة إلى الذي ولد يونانياً ويشعر كيوناني، تستبعد فكرة التناقض بين الوحدة والكثرة عندما يتعلق الأمر بكائنات الفَوْطبيعية. إنه يدرك من دون عناء وحدة العمل من دون وحدة الشخص"[25].

خلاف مع زيوس – اللطيف، وبالتالي خالياً كلياً من المال: بعيداً عن منزله، نسي كسيفون أن يضحّي لزيوس – اللطيف، حسب العرف المنزلي، في موعد الذياسيا= =(Diasia). إذ إنّ زيوس – الملك يتعلق بمشاكل السلطة والقيادة، وزيوس . المخلص يشرف على أخطار الحرب، لكن زيوس االلطيف، فيه تتعلق الثروة الشخصية لكسينوفون وأوضاعه المالية (VII, 8, 1-7). هناك حدث آخر ذو دلالة: بين الصفات الشعائرية يمكن لإله أن يأخذ اسم علم إله آخر يسمى "شخصياً". نعرف مثلاً زيوس – هاذيس، هيرا – أفروذيتي.

(24) راجع ملاحظات ب. شانترين (P. Chantraine) حول غياب هذا التعارض على المستوى الألسني في مقاله بعنوان: "Réflexions sur les noms des dieux helléniques," *Antiquité classique*, 1953, pp. 65-78.

(25) E. Rohde, *Die religion der Griechen*, dans ses kleine Schriften, II Tubin-gen-Leipzig, 1901, p. 320 ; L. Schmidt, *Die ethik der alten Griechhen*, I, Berlin, 1882, p. 52: cités par Gilbert François, o.c., p. 11 et 14.

ينبغي أن لا يخدعنا الشكل البشري للإله، كما لم تخدعنا فرديته. فهو كذلك له حدود واضحة جداً[26]. والقدرة الآلهية تترجم دائماً، بشكل تلازمي، مظاهر كونية، اجتماعية، بشرية، لاتزال غير مفككة. وبالنسبة إلى اليونانيين، فإن زيوس في ارتباط مع مختلف أشكال السيادة والسيطرة على الآخرين؛ مع بعض المواقف والتصرفات البشرية: احترام المبتهلين والغرباء، عقد، قسم، زواج؛ إنه كذلك مع السماء، والنور، والصاعقة، والمطر، والقمم، وبعض الأشجار. إن هذه الظواهر، المغايرة كثيراً بالنسبة إلينا، نراها متقاربة في التنظيم الذي يضعه الفكر الديني، كونها تعبر جميعها على طريقتها عن مظاهر قدرة واحدة. وتصوير الإله في شكل بشري كليّاً لا يبدل بهذا المعطى الأساسي. فهو يشكل حدث رمزية دينية يجب أن تتموضع وتفسّر بشكل صحيح. والصنم ليس صورة إله: فالآلهة ليس لها جسم. إنها، جوهرياً، اللامرئية، دائماً أبعد من الأشكال التي من خلالها تتمظهر أو بواسطتها نجعلها حاضرة في الهيكل. إن العلاقة بين الإله ورمزه الشعائري - سواء أكان بشري الشكل، أم حيواني الشكل أم لا شكل له - لا دخل لها مع علاقة الجسد بالأنا. ففي اليونان، التمثال الشعائري الكبير ذو الشكل البشري، هو قبل كل شيء من نوع الفتى (kouros) والفتاة (koré)؛ فهو لا يمثل موضوعاً فريداً، فردية آلهية أو بشرية، إنما نمطاً لا شخصياً، الشاب، الشابة. انه يرسم ويمثل شكل الجسم البشري بشكل عام. لأنه، في هذا المنظور، لا يبدو الجسد مرتبطاً بأنا، تجسيداً

---

(26) راجع Jean Rudhart, o.c., p. 80 sq.

لشخص؛ إنه يحمل قيماً دينية، يعبّر عن بعض القدرات: جمال، سحر (charis)، ألق، شباب، صحة، قوة، حياة، حركة... إلخ، تنتمي في الأساس للإله، ويعكسها الجسم البشري، أكثر من غيره، عندما يكون، في زهرة شبابه، وكأنه مضاء بنور آلهي. فالمشاكل التي يطرحها، في اليونان، التصوير البشري الشكل للإله، تبقى إذا، في الجوهري، خارجة عن مجال الشخص.

وخارج الآلهة، هناك قدرات أخرى فوْطبيعية يتوجه إليها ورع اليوناني. في الدرجة الأولى، الأموات. فإلى أي حد تعني الشعائر الجنائزية "شخص" المتوفين؟ هل وظيفتها تأمين استمرار فردية بشرية في فرادتها، في ما بعد الموت؟ لا، بأيّ شكل من الأشكال[27]. إن دورها مختلف: به يحافظ على استمرارية المجموعة العائلية أو المدينية. وفي الآخرة يفقد الميت وجهه، سماته الفارقة، إنه يذوب في جمهور غير متميّز لا يعكس ما كان كل فرد في حياته، بل طريقة وجود عامة، متعارضة مع الحياة ومرتبطة بها، مخزون قدرة، تتغذّى منه الحياة دورياً وتضيع فيه. وفي الاحتمال البسيط الذي تستند فيه الشعائر الجنائزية على اعتقاد بالخلود، يكون الخلود الذي يمكن تسميته

---

(27) راجع Louis Gernet et Andre Boulanger, *Le génie grec dans la religion*, p. 287: أن يملك الفرد نفساً خالدة خاصة به، هذا التأكيد لسقراط *République* يستقبله أثيني مثقّف كجديد مستهجن". راجع أيضاً J. Rudhart, o.c., p. 113, p. 125.

باللاشخصي. وبحسب هيسيودوس، فالصفة التي تميّز وضع الأموات في هانيس هي (νώνυμνοι): دون اسم[28].

تبقى حالة الأبطال. فهؤلاء يشكلون، في العصر الكلاسيكي، فئة دينية واضحة المعالم تتعارض مع الأموات كما مع الآلهة. فبعكس الأولين، يحافظ البطل في الآخرة على اسمه الخاص وصورته الفريدة؛ تبرز فرديته من الجمهور المغفل للمتوفين[29]. وبخلاف الثانيين، يظهر، في ذهن اليوناني، كإنسان كان عائشاً سابقاً، ثم، بعد أن تقدس في الموت، وجد مرفّعاً إلى وضع شبه آلهي. والبطل، فرد "منعزل"، استثنائي، أكثر من بشري، لا يقل عن سواه في الاضطلاع بمسؤوليته البشرية؛ إنه يعرف تقلبات الوضع البشري، محنه، ومحدودياته، وعليه أن يواجه العذابات والموت. وإن ما يحدده، في قلب قدره كإنسان بالذات، هي الأفعال التي تجرأ وأخذ مبادرتها وتمكّن من النجاح فيها: مآثره. والمأثرة البطولية تختصر كل فضائل، وكل مخاطر العمل البشري: إنها تصور بطريقة ما الفعل في حالته المثالية: الفعل الذي يخلق، يدشن، يسارّ (بطل محضّر، مبدع، بطل مؤسس لمدن ولسلالات، بطل مسارّ)، الفعل الذي في ظروف حرجة، في الوقت

---

(28) Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, v. 154.

(29) إنّ هذا التعارض ملحوظ بوضوح في ميثة الأعراق الهيسيودية، حيث أموات مغفلون وأبطال مظفّرون يشكلون، في تباينهم، ثنائية. الأولون يختفون في عالم الظلمة والصمت والنسيان. والآخرون ينتمون إلى عالم النور، ومجدهم، المكرر بأصوات الشعراء، يخلدّ في ذاكرة البشر.

الحاسم، يؤمن النصر في معركة، يعيد استتباب النظام المهدد (القتال ضد المسخ)، وأخيراً الفعل الذي، بإلغائه حدوده الخاصة وبتجاهله لكل المحظّرات العادية، يفارق الوضع البشري، وكنهر يعود إلى نبعه، يأتي ليلتحق بالقدرة الآلهية (بطل مدّنِس، نزول إلى الجحيم، انتصار على الموت).

يبدو إذاً أن اليونانيين عبّروا، تحت شكل "البطولي"، عن مشاكل مرتبطة بالوضع البشري وبإدراجه في نظام العالم. وبالفعل، عندما ولدت المأساة في اليونان وفي الفترة القصيرة التي ازدهرت فيها قبل أن تختفي، استعملت أساطير الأبطال لتبرز بعض مظاهر الإنسان في وضع الفعل، على مفترق القرار، بمواجهة نتائج أفعاله. ولكن المأساة، في الوقت نفسه الذي تتغذى فيه من التقليد البطولي، تتموضع في صعيد غير صعيد الشعائر وميثات الأبطال؛ إنّها تحولها إلى هدف تحقيقها الخاص: هذا الطرح من قبل الإنسان اليوناني، في فترة من تاريخه، لمناقشة الإنسان ذاته: مكانه أمام القدر، مسؤوليته بالنسبة إلى أفعاله التي يتخطاه أصلها وغايتها، غموض كل خيارات القيم، ومع ذلك ضرورة اتخاذ القرار. ولكن إذا ما تركنا المجال المأسوي للتقيد بالصعيد الديني البحت الذي هو موضوع دراستنا، تظهر لنا الأحداث البطولية بإضاءة مختلفة جداً. ففي الشعائر، تسقط فردية البطل وتمحى. وهناك أبطال مغفلون كلياً ويشار اليهم، كبطل مراثون، بالنسبة إلى الأرض التي تحفظ عظامهم والتي يفترض بهم حمايتها[30].

---

[30] Louis Gernet et André Boulanger, o.c., p. 255.

وهناك آخرون - كثيرون جداً - تجهل شعائرهم شخصيتهم الفردية كي لا ترى فيهم سوى الوظيفة المتخصصة التي يرأسونها[31]. وبشكل مفارق يجد أوزنير (Usener) في فئة الأبطال في اليونان أكثر الأمثلة التي تؤيد تصور الآلهة الوظيفية[32]. بطل، طبيب، بواب، طبّاخ، مذبّة، حاملة مفاتيح، بطل وجبة، فول، زعفران، بطل لمزج الماء والنبيذ، لطحن الحب، لحراثة الحدود، لحماية السطوح، لإجفال الخيول.....

أما بالنسبة إلى الأسطورة البطولية، فقد أبرزت ملامح شخصيات الأبطال الفردية، مكوّنة منها مواضيع حكايات مترابطة نوعاً ما، ولكن المآثر التي تمجّدها قيمّة بذاتها ولذاتها، بمعزل إلى حد ما عن منجزها. والروايات لا تضع نفسها إطلاقاً في منظور الموضوع لإظهار كيفية طرح مشاكل عملها، من وجهة نظر الفاعل: ليس على البطل أن يسقط، أن يحضّر ويتوقّع، أن ينظم الحقل الزمني الذي ستنتشر فيه سلسلة منظّمة من الأفعال. وعندما تتوالى مآثره سلاسل، لا يمكننا حتى القول إنها مترابطة ومتلازمة وفق نظام محدد. فكل امتحان مغلق على ذاته، من دون رابط مع السابق الذي يكرره، ولكن من دون

---

(31) راجع Paul Foucart, *Le culte des héros chez les grecs* (Paris: [s. n.], 1942), p. 22 sq., and Marie Delcourt, *Légendes et cultes de héros en Grèce* (Paris : [s. n.], 1942), p. 62 sq.

(32) Hermann Usener, *Gôtternamen, Versuch einer lehre von der religiôsen Begrifisbildung* (Bonn: [s. n.], 1896). حول الأبطال اليونانيين، مثل "Sondergotter"، راجع ص 247-273.

تجديد، ولا مع اللاحق الذي هو ليس تحضيراً له ولا شرطه المسبق[33]. وكيف يكون البطل مسؤولاً عن نجاح لم يعمل مطلقاً على إنجازه ولا على استحقاقه؟ إن ما يميز المأثرة البطولية هي مجّانيتها[34]. إن ينبوع العمل وأصله، وسبب النصر لا توجد في البطل، إنما خارجه، إنه بطل لأنه نجح في المستحيل. والمأثرة ليست توظيف فضيلة شخصية، لكنها إشارة رحمة آلهية، تجلّي مساعدة فوْطبيعية. والأسطورة البطولية لا تقول إن الإنسان فاعل مسؤول، في قلب أفعاله، متمماً قدره. إنها تحدد أنماط المآثر، نماذج الامتحانات، حيث تبقى ذكرى المسارّات القديمة، والتي تُتَمْنِم، تحت شكل أفعال بشرية مثالية، الشروط التي تسمح

---

[33] ترد إلى ذهننا "مآثر" هيراكليس. ويبدو أن ميثة برسيوس، تقدم مثل تنظيم أكثر تعقيداً وأكثر منهجية أفعال. على برسيوس، كي ينتصر، أن يكره بداية العجائز (Grées) على تسليمه سر إقامة الحوريات، والحصول من الحوريات على أدوات النصر السحرية، وقتل ميذيسا (Méduse) بمساعدة أثينا، والإفلات في النهاية من ملاحقة الغورغونتين الباقيتين على قيد الحياة. ولكن كل مرحلة، هي في الواقع تكرار للمبحث الميثي نفسه، ترجمة للامتحان المساري نفسه: يرى من دون أن يُرى، الظهور بشكل غير مرئيّ للعدو الساهر. الموضوع موضوع قتل ميذيسا، عين الموت تلك، برؤيتها من دون تصادم النظرين، وموضوع الإفلات من الغورغونتين بالوسائل السحرية لعدم إمكانية الرؤية، ومفاجأة العجائز بسلبهنّ عينهنّ الوحيدة في الوقت الدقيق الذي تنتقل فيه من يد إلى يد كما في لعبة التمرير، ولا تكون في حوزة أي منهنّ.

[34] Louis Gernet, « L'anthropologie dans la religion grecque, » p. 53.

[35] المصدر نفسه، ص 58.

باكتساب مواصفات دينية، وصلاحيات اجتماعية استثنائية. وإن المبحث الذي تبينه ميثات الأبطال، هو إمكانية إقامة ممر، في بعض الظروف، بين عالم البشر وعالم الآلهة، وإظهار، في امتحان، حضور الآلهي في الذات. إن حالات التبطيل التي عرفناها في العصر التاريخي هي، في هذا الصدد، معبرة جداً. إنّها تظهر دائماً فرداً تزوره القدرة، مغيّر الوجه بقيمة دينية، مبدياً تلك القدرة، إن في صفاته، الفيزيائية، أغلب الأحيان، وإن في ظروف موته. وسيبّطل الإنسان لجماله الاستثنائي، أو لقامته العملاقة، أو لقوته التي تفوق البشر، أو حتى لضخامة الجرائم التي ارتكبها، أو لاختفائه الغامض من دون ترك أي أثر، أو للمساوئ المنسوبة لطيفه بعد موته. ولا شيء من كل ذلك يذكّر، ولو من بعيد، بالشخص.

هل سيكفينا في نهاية هذه الدراسة أن ينظم، فقط وبكل بساطة، محضر إثبات فقر حال؟ هذا يعني إنكار مظهر مهم من الديانة اليونانية الذي، وإن كان زائفاً في نظر البعض، إلاّ أنّه مارس دوراً حاسماً في أصل الإنسان بالذات وتاريخه لدى إنسان الغرب. فقد أنجز بين القرنين السادس والخامس، على هامش الديانة الرسمية، في أوساط الملل، مفهوماً جديداً للنفس، سيكون له حظ سعيد في الفكر الفلسفي والذي يوفر، معيدين تعبير م. لويس جيرنيه، إمكانيات لا مثيل لها للارتقاء البشري. تبدو النفس في الإنسان كعنصر غريب عن الحياة الأرضية، ككائن قادم من مكان آخر وفي المنفى، مقرب من الآلهي. واختبار البعد الداخلي الخاص، لاتخاذ جسد، فرض عليه بدايةً المرور

بواسطة هذا الاكتشاف، في داخل الإنسان، لقدرة غامضة وفوْطبيعية، النفس - الشيطان. والمجوس، هؤلاء الأشخاص الفريدون الذين أكّدنا على دورهم في بدايات الفكر الفلسفي، يدّعون امتلاك سلطة على الروح الشيطانية تؤمن لهم السيطرة عليها ومراقبتها. وأنهم، بواسطة تطبيقات تقشفية وتمارين على التركيز الروحي، مرتبطة ربما بتقنيات الجسد، خاصة بالتوقف عن التنفس، يزعمون تجميع قدرات نفسية وتوحيدها بعد أن كانت مشتتة في أنحاء كامل الفرد، وفصل الروح، المعزولة عنه هكذا ومعاد تركيزها، عن الجسد حبياً، وإعادتها فترة إلى موطنها الأصلي لتستعيد طبيعتها الآلهية قبل إعادة إنزالها لتتكبّل من جديد في سلاسل الجسد[36]. ليست النفس عندئذ، كما عند هوميروس، ذلك الدخان المضمحل، ذلك الطّيف، من دون نتوءات ومن دون قوة، الذي يفوح من الإنسان عند لفظ نفسه الأخير، إنها قدرة متمركزة في قلب الإنسان الحي له عليها سلطة ومسؤولية تطويرها وتنقيتها وتحريرها. وبعد أن أصبحت النفس في الإنسان ذلك الكائن الشيطاني الذي يحاول الموضوع التطابق معه، تبدي التماسك الكلي، لكائن واقعي يمكن له أن يكون موجوداً في الخارج، "لصنو"؛ ولكنها تشكل في الوقت ذاته، جزءاً من الإنسان ذاته، إنها تحدد فيه بعداً جديداً عليه إخضاعه وتعميقه بصورة دائمة بفرضه على نفسه تدريباً روحياً قاسياً. وكونها

---

[36] حول تمارين التركيز الروحي، من نمط اليوغا، وعلاقتها، في الملل الفلسفية مثل الأخويات البيثاغورية، مع تدريب الذاكرة، راجع سابقاً ص 67 وص 85 ؛ Marcel Detienne, *La notion de Daïmôn dans le Pythagorisme ancient* (Paris: Les Belles-Lettres, 1963), pp. 69-85.

واقعاً موضوعياً وتجربة معيشة في حميمية الموضوع، تشكل النفس أول إطار يسمح للعالم الداخلي أن يتوضّع ويأخذ شكلاً، نقطة انطلاق للبناء التدريجي لبنى الأنا[37].

إن هذا الأصل الديني لفئة الشخص سيكون له، في الحضارة اليونانية، نتيجة مزدوجة. فمن جهة، تكسب النفس موضوعيتها وشكل وجودها الخاص، بتعارضها مع الجسد وبابتعادها عنه. فاكتشاف السريرة يسير بالتوازي مع تأكيد ثنوية جسدية نفسية. تتحدد النفس كنقيض للجسد، إنها مكبلة فيه كما في سجن، مدفونة كما في قبر. إذا يبدو الجسد في البداية مستبعداً عن الشخص، من دون رابط مع فردية الموضوع[38].

ومن جهة ثانية، لا يمكن للنفس، كونها آلهية، أن تعبّر عن تفرّد مواضيع بشرية؛ إنها بالهدف طافحة وتتجاوز الفردي. وإنه لمعبّر جداً، في هذا الصدد، أن تنتمي إلى مقولة الشيطاني، أي، مفارقة، إلى ما هو في الآلهي أقل تفريداً وأدنى "شخصية". ويمكن لأرسطو أن يقول

---

[37] إن غزو الموضوع هذا لذاته وبذاته، وهذا الاعداد التدريجي لعالم التجربة الداخلية بمواجهة الكون الخارجي، يتطوران بطرق مختلفة، حيث الشعر الغنائي، والتفكير الأخلاقي، والمأساة، والطب، والفلسفة، ستمارس دورها. حول قيم النفس وكلمات أخرى نفسية، حول تطورها الدلالي، في مختلف قطاعات الفكر اليوناني، راجع الدراسة الممتازة لـ Thomas Bertram Lonsdale Webster, "Some psychological terms in greek tragedy," *Journal of Hellenic studies* (1957), pp. 149-154.

[38] إذاً سيصبح من الضروري لاحقاً استرجاع الجسد، ودمجه في الأنا لتأسيس الشخص في تفرّده الحسي وكتعبير عن كامل الإنسان على السواء.

مثلاً إن الطبيعة، (φύσιϛ)، ليست آلهية، إنّما شيطانية[39]. وإن ما يحدد الموضوع في بعده الداخلي يتقرب إذاً في نظر اليوناني من قدرة الحياة الغامضة تلك التي تنعش وتحرك الطبيعة بكاملها. وإننا نرى أن الشخص، في هذه المرحلة من تطوره، لا يعني الفرد الفريد، في ما هو غير قابل التبديل ووحيد، ولا الإنسان في ما يميّزه من باقي الطبيعة، في ما ينطوي عليه من بشري نوعياً؛ إنه، بالعكس، متوجّه نحو البحث عن تطابق، عن ذوبان كل خاص في الكل. وحتى في التيار الذي تأكدت معارضته الأقوى لديانة المدينة ولروحها، نجد بالمحصلة ذلك الجهد ذاته لإدراج الفرد البشري في نظام يتخّطاه. وعندما لا ينضوي الموضوع مباشرة في النظام الاجتماعي المقدس، عندما يبتعد عنه، فذلك ليس ليثبت نفسه كقيمة فريدة، إنّما للعودة إلى النظام من طريق آخر، متماهياً، قدر المستطاع، مع الآلهي.

---

[39] Aristote, *De la divination par les songes*, 463 B 12-15.



7
من الميتة إلى العقل



تكوين الفكر الوضعي في اليونان الغابر[1]

إن للفكر العقلي أحوالاً شخصية؛ إننا نعرف تاريخه ومكان ولادته. ففي القرن السادس قبل الميلاد وفي المدن اليونانية في آسيا الصغرى، كان ظهور شكل من تفكير جديد، وضعي للغاية، على الطبيعة. ويعبّر بورني (Burnet) عن الرأي المتداول عندما يلاحظ في هذا الموضوع: "إن الفلاسفة الإيبونيين شقوا الطريق الذي لم يكن أمام العلم سوى سلوكه"[2]. إن ولادة الفلسفة في اليونان قد تؤشر بذلك إلى بداية الفكر العلمي – حتى يمكن القول بداية الفكر بشكل عام. ففي مدرسة ميليتوس (Ecole de Milet)، يكون **اللوغوس** (logos) قد تحرر لأول مرة من الميثة كما تقع الغشاوة عن أعين الأعمى. وأكثر من تغيّر في الموقف الفكري، ومن تبدّل ذهني، سيكون الموضوع موضوع تجلٍّ حاسم ونهائي: اكتشاف العقل[3]. لذلك يكون البحث في الماضي

---

[1] *Annales E.S.C.* (1957), pp. 183-206.

[2] *Early greek philosophy* , Londres, 1920, p. v. كان الكتاب قد ترجم االى الفرنسية بعنوان: فجر االفلسفة اليونانية . (*L'aurore de la philosophie grecque*)

[3] نجد هذا التفسير أيضاً عند برونو سنيل (Bruno Snell)، الذي منظوره، مع ذلك، تاريخي. راجع Bruno Snell, *Die Entdechung desGeistes:Studien zur Entstehhung des europaischen Denkens bei den Griechen* (Hambourg: [s. n.], 1955) ;

ترجمة إنجليزية بعنوان: Bruno Snell, *The discovery of the Mind* (Oxford: Blackwell, 1953).

عن أصول الفكر العقلي من دون جدوى. فلا يمكن أن يكون للفكر الحقيقي أصل سوى ذاته. إنه خارج التاريخ الذي لا يمكن أن يصوّب، في تطور العقل، إلا في الحواجز، وفي الأخطاء وفي الأوهام المتتابعة. هذا هو معنى "المعجزة" اليونانية: من خلال فلسفة الإيبونيين تم الاعتراف بتجسد **العقل** اللازمني في الزمان. فظهور **اللوغوس** يدخل إذاً في التاريخ عدم استمرار جذري. وكمسافر دون متاع، تأتي الفلسفة إلى العالم من دون ماضٍ، ومن دون أهل، ومن دون عائلة، إنها بداية مطلقة.

وبفعل ذلك، وجد الإنسان اليوناني نفسه، في هذا المنظور، متقدماً على كل باقي الشعوب، مقدّرا لذلك؛ ففيه أصبح **اللوغوس** من لحم ودم. "وإذا خلق الفلسفة، يقول أيضاً بورني، فذلك بصفات ذكائه الاستثنائية: روح الملاحظة مجتمعة مع قدرة الاستدلال[4]. ومن خلال الفلسفة اليونانية انتقل هذا التفوق شبه السماوي إلى كل الفكر الغربي المتحدر من الهلينية.

I

مع ذلك، فقد تخدّشت ثقة الغرب، خلال الخمسين سنة الماضية، بهذا الاستئثار بالعقل. فأزمة الفيزياء والعلم المعاصرين – اللذين كانا معتبرين نهائيين – زعزعت أسس المنطق الكلاسيكي.

---

[4] O.c.,p. 10. كما كتبت الآنسة كليمانس رامنو (Mlle Clémence Ramnoux)، إنّ الفيزياء الإيبونية، بحسب بورني (Burnet)، تنقذ أوروبا من فكر الشرق الديني : إنّه ماراثون الحياة الروحية (Les interprétations modernes d'Anaximandre, *Revue de Métaphysique et de Morale*, no. 3 (1954), pp. 232-252)

والاتصال مع الحضارات الكبرى والمختلفة روحياً عن حضارتنا، مثل الهند والصين، فجّر نطاق الأنسيّة التقليدية. فلم يعد يستطيع الغرب اليوم اعتبار فكره الفكر، وأن يحيي في فجر الفلسفة اليونانية بزوغ شمس العقل. والفكر العقلي، في الوقت الذي هو فيه قلق على مصيره ويطرح على المناقشة مبادئه، يتجه نحو أصوله؛ إنه يخاطب ماضيه ليتموضع، ليُفهم تاريخياً.

وهناك تاريخان يوتّدان جهده. ففي سنة 1912 نشر كورنفورد (Cornford) *From Religion to philosophy*، حيث حاول، للمرة الأولى، توضيح الرابط الذي يجمع الفكر الديني مع بدايات المعرفة العقلية. ولم يعد إلى هذه المشكلة إلا متأخراً في خريف العمر. ولم تظهر إلا في سنة 1952 – تسع سنوات بعد موته – الصفحات المجمعة، تحت عنوان : بداية الحكمة. أصول الفكر الفلسفي اليوناني (*Principium sapientiae. The origins of greek philosophical thought*)، حيث ينشىء الأصل الميثي والطقسي لأول فلسفة يونانية.

ويبين كورنفورد، معاكساً بورني، أن لا شيء مشترك بين "الفيزياء" الإيبونية وما نسميه علم؛ إنها تجهل كل شيء عن التجريب؛ كما إنها ليست منتج الذكاء الذي يلاحظ الطبيعة مباشرة. إنها تنقل، في شكل معلمن وعلى صعيد فكر أكثر تجديداً نسق التمثيل الذي أعده الدين. وكوسمولوجيات الفلاسفة تعيد وتكمل الميثات النشكونية. إنها تعطي إجابة عن نمط الأسئلة نفسها: كيف يمكن لعالم منظم أن يبرز من الخواء؟ كما إنها تستعمل أدوات تصورية مماثلة: وراء "عناصر" الإيبونيين، ترتسم جانبياً صورة آلهة الميثولوجيا القديمة. فبعد ما

أصبحت "طبيعة" نزعت العناصر مظهر الآلهة المفرّدة؛ ولكنها بقيت قدرات ناشطة، منتعشة وغير فانية، ومحسومة أيضاً كآلهة. وينتظم عالم هوميروس بتوزيع المجالات والتكريمات بين الآلهة: إلى زيوس السماء "الأثيرية" (αἰθήρ: النار)؛ إلى هاديس، الظل "الضبابي" (ἀήρ: الهواء)، إلى بوسيذون البحر؛ وللثلاثة بالاشتراك الأرض (Γαῖα) حيث يعيش ويموت البشر[5]. وكون الإيونيين منظم بتقسيم الولايات وتوزيع الفصول بين قدرات متعارضة تتوازن عكسياً.

إنه ليس موضوع تماثل مبهم. فكورنفورد يبيّن أن البنى، بين فلسفة أناكسياندريس و *Théogomie* شاعر ملهم مثل هيسيودوس، تتطابق حتى في التفاصيل[6]. وأكثر من ذلك، فسيرورة الإعداد التصوري التي أدت الى البناء الطبيعي للفيلسوف، كانت مسبقاً في النشيد الديني التمجيدي لزيوس الذي احتفت به القصيدة الهيسيوذية. ويتكرر المبحث الميثي نفسه في تنظيم العالم فيه فعلاً في شكلين يترجمان مستويات تجديد مختلفة.

في نص أول تعرض الرواية في المشهد مغامرات شخصيات آلهية[7]: زيوس يصارع على السيادة ضد تيفون (Typhon)، تنّين بألف صوت، قدرة بلبلة وفوضى. ويقتل زيوس الوحش فتنبت جثته رياحاً

---

[5] *Iliade*, vol. XV, pp. 180-194.

[6] F. M. CORNFORD, *Principium sapientiae* (Oxford: Oxford University Press, 1952), pp. 159-224 البرهنة معادة من قبل .George Thomson, *Studies in ancient greek society*, Vol. II, *The first philosophers* (Londres: Lawrence and Wishart, 1955), pp. 140-172.

[7] Hésiode, *Théogonie*, pp. 820-871.

تعصف في الفضاء فاصلة السماء عن الأرض. ثم، بضغط من الآلهة لتسلم السلطة وعرش الخالدين، يوزع زيوس بينهم "التكريمات". في هذا الشكل تبقى الميثة قريبة من الدراما الطقسية وشاهدة لها، ونجد نموذجها في العيد الملكي لخلق **السنة الجديدة**، في شهر نيسان/ أبريل، في بابل[8]. فبعد دورة زمنية – سنة كبيرة – على الملك إعادة تثبيت قدرته على السيادة التي تصبح موضوع نقاش في هذا المنعطف من الزمن حيث العالم يعود إلى نقطة انطلاقه[9]. وللامتحان والنصر

---

[8] كما يلاحظ م. غوتري (M. Guthrie) الذي راجع ونشر مخطوطة كورنفورد، أنّ فرضية بنوّة بين الميثات الكوسمولوجية في *Théogonie* هيسيودوس، ومجموعة ميثية – طقوسية بابلية، دعّمت بنشرٍ حديث لنصّ حثّي، ملحمة كوماربي (Kumarbi)،

التي تربط بين النصّين (*Principium sapientiae* , p. 249, n. 1).إنّ السيد ج. تومسون يركّز أيضاً على الدور الوسيط الذي استطاع أن ي مارسه نصّ فينيقي للميثة، نجد صداه، في تاريخ متأخّر، عند فيلون الجبيلي (Philon de Byblos, o.c., p. 141, p.153)

[9] في بابل، يحتفل بالطقوس كل سنة، خلال الأحد عشر يوما التي، إذا أضيفت الى آخر السنة القمرية، تسمح بتطابقها مع السنة الشمسية، وتؤمّن بذلك، مع المعرفة الصحيحة للفصول، إمكانية توقّع وتنظيم للفصول تسلسل الأعمال الزراعية. والوقت المختار لإدخال هذه الأيام "خارج الزمن" في السنة كان اعتدال الربيع، قبل بداية الحراثة. حول العلاقات بين الوظيفة الملكية، وتطور الزراعة، ومراقبة الزمن الفصلي بفضل اختراع الروزنامة الشمسية، ، أو القمرية الشمسية، نجد إيضاحات مفيدة في: George Thomson, o.c., pp. 105-130.

الملكيين، المموّنين طقوسياً بصراع ضد تتين، قيمة إعادة خلق نظام كوني، فصلي، اجتماعي.

والملك في وسط الكون، كما هو في وسط شعبه. في كل سنة يكرر مآثرة **مردوك** (Mardouk) التي يحتفل بها نشيد *Enuma elis* المنشد في اليوم الرابع للعيد: نصر الإله على **تيامات** (Tiamut)، الوحش الأنثى، المجسد لقدرات الفوضى، للعودة إلى اللاشكل، للخواء. وبعد أن أعلن ملك الآلهة، قتل مردوك تيامات، بمساعدة الرياح التي اندفعت جوف الوحش. وبعد أن مات الوحش شطره مردوك إلى نصفين مثل سمكة المحار، وقذف بنصفه في الهواء وجمّده مكوناً السماء. عندئذ رتّب مكان وحركة الكواكب وثبت السنة والأشهر وخلق العرق البشري ووزع الامتيازات والأقدار. فمن خلال الطقس والميثة البابليين يعبّر عن فكر لم يضع بعد تمييزاً واضحاً للصعيد بين الإنسان والعالم والآلهة. فالقدرة الآلهية تتركز في شخص الملك. وتنظيم العالم وضبط الدورة الفعلية يبدوان مندمجين في النشاط الملكي: إنهما من مظاهر وظيفة السيادة. لقد اختلطت الطبيعة والمجتمع.

وبالمقابل، وفي مقطع آخر من قصيدة هيسيودوس[10]، تظهر رواية خلق النظام مجرّدة من أي صور ميثية، وأسماء الأبطال شفافة بما يكفي لجلاء الطابع "الطبيعي"، للسيرورة االتي تؤدي الى تنظيم الكون. وفي الأصل كان الخواء، هوّة مظلمة، فراغاً هوائياً، حيث لا شيء مميّز. ويجب أن ينفتح الخواء كالشدق (Xάoς: خواء، مشتركة

[10] *Théogonie*, 116 sq.

اشتقاقياً مع Χάσμα: فتحة فاغرة، Χαίνω: انفتح، Χάσκω: فغر، Χασμῶμαι: تثاءب) حتى يدخل إليه النور (αἰθήρ)، والنهار، خالفين الليل، ويضيئان الفضاء بين Γαῖα (الأرض) و Οὐρανός (السماء) اللذين أصبحا منفصلين. ويستمر بروز العالم بظهور Πόντος (البحر)، المتحدر، بدوره، من Γαῖα (الأرض). وهذه الولادات كلها تمت، كما يشير هيسيودوس، من دون Ερως (حب)[11]: ليس بالاتحاد إنما بالعزل. الحب (Ερως) هو المبدأ الذي يقرب بين المتعارضات - مثل الذكر والأنثى - ويربطها مع بعضها. وطالما لم تتدخل الولادة (genesis) بعد، فهي تتم بفصل عناصر كانت سابقاً متحدة ومخلوطة (Γαῖα ولدت Οὐρανός و Πόντος).

وسنتعرف في هذه الرواية الثانية للميثة، على بنية الفكر الذي يستخدم نموذجاً لكل الفيزياء الإيبونية. ويعطينا كورنفورد عنها، على نحو مبسّط، التحليل التالي: **1**. في البداية هناك حالة لا تمييز حيث لا يرى شيء؛ **2**. تبرز من هذه الوحدة الأولية، بالعزل، أزواج متعارضة، حار وبارد، ناشف ورطب، تفرّق في المجال أربعة أقاليم: السماء النارية، الهواء البارد، الأرض الناشفة، البحر الرطب **3**. المتعارضات تتحد وتتفاعل، متغلبة كل واحدة بدورها على الأخرى، وفقاً لدورة

---

[11] المصدر نفسه، ص 132، راجع .,Cornford, o.c., p. 194 sq.; Thomson, o.c p. 151

متجددة بلا نهاية، في الظواهر النيزكية، تعاقب الفصول، ولادة وموت كل ما يعيش، نباتات، حيوانات، بشر[12].

إن المفاهيم الأساسية التي استند إليها بناء الإيبونيين هذا: عزل اعتباراً من الوحدة الأولية، صراع واتحاد المتعارضات بصورة بدائية، تغيّر دوري أبدي، تُظهر عمق الفكر الميثي حيث تتجذّر كوسمولوجيتهم[13]. ولم يعمل الفلاسفة على ابتداع نسق لتفسير العالم؛

---

[12] تتألف السنة من أربعة فصول، كما يتألف الكون من أربع مناطق. الصيف يتطابق مع الحار، والشتاء مع البارد، والربيع مع الناشف، والخريف مع الرطب. وخلال الدورة السنوية، تهيمن كل قدرة خلال فترة، ثمّ عليها، بحسب نظام الزمن، أن تدفع ثمن "هجومها الظالم" (Anaximandre, fr. I)، بإخلاء المكان بدورها الى المبدأ المعاكس. ومن خلال هذه الحركة التناوبية للامتداد والانسحاب، تعود السنة دورياً الى نقطة انطلاقها. ويشمل جسم الإنسان أيضاً أربعة أمزجة (Hipp. *Nat. Hom.*, 7) تسيطر عليه تناوبياً، وفق الفصول. راجع Cornford, , *o.c.*, p. 126. Thomson *o.c.*, p. 168.;

[13] إنّ صراع المتناقضات المصور عند هيراكليس بالحرب (Πόλεμος)، وعند إمبيدوكليس بالشجار (Νεῖκος)، يعبّر عنه عند أناكسيماندريس بالظلم (ἀδικία) الذي يرتكبه بعضهم تجاه بعضاً. وجاذبية واتحاد المتعارضات، المصوّرة عند هيسيودوس بالحب (Ἔρως)، وعند إمبيدوكليس بالصداقة (Φιλία)، يترجمان عند أناكسيماندريس بتفاعلية المبادىء الأربعة بعد أن انفصلت. هذه التفاعلية هي التي تجعل المخلوقات الحية الأولى تبصر النور، عندما تحمّي حدّة الشمس حمأة الأرض الرطبة. بالنسبة لـ ج. تومسون (o.c., p. 45, 91 et 126)، على هذا الشكل من الفكر، الذي يمكن تسميته بمنطق التعارض والتكامل، أن يكون مرتبطاً بالبنية

لقد وجدوه جاهزاً. ويسجل نتاج كورنفورد منعطفاً في طريقة تناول مشكلة أصول الفلسفة والفكر العقلي. ولأنه كان عليه محاربة المعجزة اليونانية، التي كانت تبرز الفيزياء الإيونية كوحي مفاجئ وغير مشروط للعقل، كان انشغال كورنفورد الأساسي بإعادة ربط الاستمرارية الزمنية، بين التفكير الفلسفي والفكر الديني الذي كان قد سبقه؛ لذلك نراه انقاد للبحث، بين الأول والثاني، عن مظاهر الاستمرارية، ولتأكيد ما يمكن الاعتراف به من مشترك، ما يحدونا أحياناً إلى الشعور بأن الفلاسفة، ببرهنتهم للميثة، يكتفون بتكرار ما سبق وقالته، بلغة مختلفة. أما وقد تم الاعتراف بالبنّوة، بفضل كورنفورد، فالمشكلة تأخذ بالضرورة شكلاً جديداً. فلم يعد الأمر يتعلق بإيجاد القديم في الفلسفة فحسب، بل باستخلاص الجديد حقيقة: الشيء الذي به تتوقف الفلسفة عن كونها ميثة لتصبح فلسفة. وعلينا تحديد التبدل الذهني الذي شهدته الفلسفة اليونانية الأولى، توضيح طبيعته، حجمه، حدوده، شروطه التاريخية.

وهذا المظهر للمسألة لم يفت كورنفورد. ويمكننا الاعتقاد أنه لو استطاع إنهاء مؤلفه الأخير، لأفسح له مكاناً أوسع. فهو يقول: "في

= الاجتماعية الأكثر قدماً : التكامل في قبيلة العشيرتين المتعارضتين، الزواج الخارجي مع الزواج الأسري. القبيلة، يكتب تومسون، هي وحدة المتعارضات.

وبالنسبة إلى التصوّر الدوري، يظهر كورنفورد كذلك استمراره عند الميليتيين. ويعود الكون مثل السنة إلى نقطة انطلاقه: الوحدة الأولية. واللامحدود (ἄπειρον) ليس أصلاً فحسب، بل نهاية عالم منظّم ومفرّق. إنّه مبدأ (ἀρχή)، لاينتهي، لا ينضب، أبدي، منه يأتي كل شيء وإليه يعود. إن اللامحدود "دورة" في المكان وفي الزمان.

الفلسفة، الميثة معقلنة"[14]. ولكن ماذا يعني ذلك؟ بداية، إنها أخذت شكل مشكلة معبّر عنها بوضوح. والميثة رواية وليست حلاً لمشكلة. إنها تروي سلسلة أعمال أمر بها الملك أو الإله، كما كانت الطقوس تومّئها. وتبدو المشكلة محلولة دون أن تكون طرحت. ولكن، في اليونان، حيث انتصرت، مع المدينة، أشكال سياسية جديدة، لم يبقَ بعد من الطقوسية الملكية القديمة سوى بقايا فقدت مغزاها[15]؛ لقد انمحت ذكرى الملك المخالف للنظام والصانع للزمن[16]: لم تعد تظهر العلاقة بين المأثرة الملكية الميثية، المرموزة بانتصاره على التنين، وتنظيم الظواهر الكونية. ثم إن النظام الطبيعي والأحداث الجوية (أمطار، رياح، عواصف، صواعق)، بعد أن أصبحت مستقلة عن الوظيفة

---

[14] Cornford, o.c., pp. 187-188.

[15] إنّ من أهمّ الأجزاء الإيحائية في كتاب ج. تومسون، ذلك الذي يربط دورة الـ octaétéris*(لفظ كلمة يونانية تعني كل ثماني سنوات. (المترجم)). التي تطابق، في اليونان، السنة القمرية مع السنة الشمسية، بالأشكال الغابرة للملكية. ونعلم أنّ كل تسع سنوات، يعمل مينوس** (Minos) (الملك الأسطوري لجزيرة كريت. و"الحضارة الميناوية" فيها أخذت اسمه. (المترجم)). على تجديد سلطته الملكية في عرين زيوس، مثلما في إسبارطة يرقب االحكام النجوم كل تسع سنوات، ليثبتوا نجم ملوكهم. وستكون الثمانيّة أعياد ذافنيفوريس (Daphnéphories) في طيبا، السبعة (Septérion) في ذلفيا، في ترابط وثيق على السواء مع إقامة الروزنامة في تاريخ أقدم بكثير ممّا افترضه نيلسون (Nilsson)، ومع المؤسسة الملكية.

[16] الذكرى تبرز أيضاً عند هوميروس (*Odyss.*, vol. XIX, p. 109)، ولكن، في حكاية سلمونيوس (Salmoneus)، لم تعد تستخدم شخصية الملك – الساحر وصانع الزمان إلاّ لتأييد مبحث المغالاة البشرية ومعاقبتها من قبل الآلهة.

الملكية، لم تعد مفهومة بلغة الميثة، حيث كانت تعبّر عن نفسها إلى حينه. لقد أصبحت الآن مسائل مطروحة على بساط البحث المفتوح. إنها مسائل (تكوين النظام الكوني، تفسير الارتفاعات الفضائية: meteôra) تشكل، في شكلها الجديد كمشكلة، مادة أول تفكير فلسفي. وهكذا يكون الفيلسوف ناب عن الملك – الساحر القديم، سيد الزمان: إنه يضع نظرية ما كان يقوم به الملك في الماضي[17].

لقد سبق وتم الفصل، عند هيسيودوس، بين وظيفة ملكية ونظام كونّي. ومعركة زيوس ضد تيفون فقدت دلالتها النشكونية بالنسبة إلى لقب ملك الآلهة. ويلزمنا كل علم كورنفورد لنكشف، بين الرياح التي ولدت من جثة تيفون، تلك التي باندفاعها في جوف تيامات، فصلت السماء والأرض. وبخلافه، فإنّ رواية تكوين العالم تصف سيرورة طبيعية، دون ارتباط بالطقوس. ولكن، بالرغم من الجهد الواضح للحد من التصور فيها، يبقى فكر هيسيودوس ميثيّاً. فالسماء (Οὐρανός)، والأرض (Γαῖα)، والبحر (Πόντος)، هي حقاً وقائع فيزيائية في مظهرها المحسوس للسماء والأرض والبحر؛ غير أنها في الوقت ذاته قدرات آلهية يماثل عملها عمل البشر. ويرتكز منطق الميثة على هذا الغموض: متحركاً على صعيدين، يخشى العقل حدوث الظاهرة نفسها، انفصال الأرض والمياه مثلاً، كحدث طبيعي مرئي،

---

[17] وهو أيضاً يفعل ذلك في المناسبة :إمبيدوكليس يعرف فنّ توقيف الرياح وإبدال المطر بالجفاف. راجع Louis Gernet, "Les origines de la philosophie," *Bulletin de l'Enseignement public du Maroc*, no. 183, 1945, p. 9.

وفي الوقت نفسه ولادة آلهية في الزمن الأولي. ويلاحظ كورنفورد بعد و. غايجر (W. Gaeger)[18] أن عند الميليتيين، بالعكس، نزع المحيط (ΩκενόϚ) والأرض (Γαῖα) عنهما كل مظهر بشري الشكل ليصبحا فقط وبكل بساطة الماء والأرض. والملاحظة، بهذا الشكل، تبقى نوعاً ما مقتضبة. فعناصر الميليتيين ليست شخصيات ميثية مثل الأرض (Γαῖα)، ولكنها ليست لذلك وقائع ملموسة مثل الأرض. إنها "قدرات" ناشطة أبدياً، آلهية وبشرية على السواء. والتجدد الذهني يكمن بحيث إنها قدرات محددة بدقة ومتصوَّرة تجديدياً: إنها تقتصر على إحداث تأثير فيزيائي محدد، وهذا التأثير هو صفة عامة مجردة. ويطرح الميليتيون بدل أرض ونار أو تحت اسميهما صفتي الجاف والحار كموصوفين موضّعين بالاستعمال الجديد لـ "أل" التعريف، ▯ (τό)الـ حارّ[19] أي واقع محدد كلياً بعمل التحمية، ولم يعد بحاجة لترجمة مظهره "للقدرة"، لمقابل ميثي مثل هيفايستوس. فالقوى التي أنتجت وحركت الكون تعمل إذاً على نفس الصعيد نفس وبالطريقة للقوى التي نشاهد عملها، يومياً، عندما يرطّب المطر الأرض وتجفّف النار الثياب المبلّلة. فالأصلي والأولي ينزعان عنهما غامضتهما: إنهما

---

[18] Werner Jaeger, *The Theology of the early greek philosophers* (Oxford: [s. n], 1947), pp. 20-21; Cornford, o.c., p. 250. على كلٍّ ليس مَثَل الأرض (Γαῖα)، الذي حفظه كورنفورد، من أسعد الأمثال. فكما يلاحظ أرسطو –وللأسباب التي يذكرها – لا يعطي الميليتيون في فيزيائهم عامة دوراً مهمّاً للأرض (*Meta.*, A, 8, 989 sq.). من جهة ثانية، قلّما بُشِّرت الأرض، كونها قدرة آلهية.

[19] راجع Bruno Snell, o.c., p. 299 sq.

يتمتعان بتفاهة اليومي المطمئنة. وعالم الإيبونيين، هذا العالم "المليء بالآلهة"، هو أيضاً طبيعي كلياً.

إن الثورة في هذا الصدد واسعة وتذهب بالفكر بعيداً لدرجة أنه في تقدمه اللاحق ستبدو الفلسفة أنها تعيده إلى الوراء. فعند "الفيزيائيين" اجتاحت الموضوعية دفعة واحدة كل الوجود، بما فيه الإنسان والآلهة. لا واقع إن لم يكن طبيعة[20]. وهذه الطبيعة، المقطوعة عن خلفيتها الميثية، تصبح هي ذاتها مشكلة، غرض نقاش عقلي. طبيعة، (phusis)، يعني قدرة حياة وحركة. وطالما بقي الخلط بين معنيَيْ φύειν: إنتج وولد، مثل معنيَيْ (γένεσιϚ): أصل وولادة، يبقى تفسير المصير مرتكزاً على الصورة الميثية للاتحاد الجنسي[21]. كان الفهم معرفة الأب والأم وإقامة شجرة نَسَبية. ولكن، عند الإيبونيين، لم تعد العناصر الطبيعية، التي أصبحت مجردة، قادرة على الاتحاد بالزواج على طريقة البشر. ومن هنا لم تعدّل الكوسمولوجيا في لغتها فقط؛ لقد غيّرت في المضمون. فبدل أن تسرد الولادات المتتابعة، تحدد المبادئ الأولية، المكونة للكائن. ومن رواية تاريخية، تتحول إلى نسق يعرض البنية العميقة للواقع. ومشكلة الأصل (γένεσιϚ)، والصيرورة، تتبدّل إلى بحث، وراء المتغير، الثابت، الدائم، الهو هو. وفي الوقت ذاته،

---

[20] النفس البشرية قطعة من الطبيعة مخاطة من قماش العناصر. والآلهي هو عمق للطبيعة، القماش الذي لا ينفد، النجود الدائمة الحركة التي ترتسم فيها الأشكال وتمحى، دون غاية.

[21] Cornford, o.c., pp. 180-181.

يخضع مفهوم الطبيعة لنقد يجرّده تدريجياً من كل ما كان لايزال يأخذه من الميثة. ولتعليل التغيّرات في الكون، يستعان، أكثر فأكثر، بالنماذج التي تقدمها البراعات التقنية، بدل الرجوع إلى الحياة الحيوانية أو إلى نمو النباتات. فالإنسان يفهم بشكل أفضل، وبطريقة مختلفة، ما بناه هو بالذات. فحركة الآلة تعلل ببنية دائمة للمادة، وليس بالتغيرات التي تحدثها الدينامية الحية[22]. والمبدأ الميثي القديم في "الصراع" بين قدرات متعارضة نوعياً، منتجة بروز أشياء، يخلي المكان، عند أناكسيمانيس، لفرز آلي لعناصر لم يعد بينها إلا فوارق كميّة. فمجال الطبيعة يتحدد ويُحدّ. والعالم المتصور كآلية، يفرغ شيئاً فشيئاً من الآلهي الذي كان يحركه عند الفيزيائيين. وفي الوقت نفسه، تطرح مشكلة أصل الحركة؛

[22] إنّ اللجوء الى نموذج تقني لا يشكّل بالضرورة، بحد ذاته، تحوّلا ذهنياً. فالميثة تستخدم صوراً تقنية كما يفعل الفكر العقلي. ويكفي التذكير بالمكان الذي تفسحه المخيّلة الميثية لعمليات الشد، والحياكة، والغزل، والقولبة، على الدولاب والميزان... إلخ، ولكن في هذا المستوى من التفكير، يستخدم النموذج التقني لتمييز نمط نشاط، أو وظيفة فاعل : الآلهة تغزل االقدر وتزيّن المصائر، كما تغزل االنساء الصوف وتزيّنه المدبرات. وفي الفكر العقلي، تؤدي الصورة التقنية وظيفتها الجديدة، البنيوية التي لم تعد ناشطة. إنّها تُفهِم عمل آلية بدل تحديد عملية الفاعل؛ راجع Bruno Snell, *The Discovery of the Mind*, p. 215 sq. يركز الكاتب على الفارق بين التشبيه التقني عندما يصدف استعماله من قبل هوميروس، والإفادة منه التي تطال مثل إمبيدوكليس. فإمبيدوكليس لم يعد يبحث عن التعبير عن تمظهر حيوي ونشيط لغرض، إنّما عن خاصّة، عن بنية دائمة له.

فالآلهي يتركز خارج الطبيعة، بالتعارض مع الطبيعة، دافعاً بها ومنظمها من الخارج مثل فكر (νοῦς) أناكساغوراس[23].

وتلتقي هنا الفيزياء الإيبونية مع تيار فكر مختلف، وينظر الكثيرين، متعارض[24]. وكأنها أتت لتعضده، لشدة ما يبديه شكلا الفلسفة الناشئة من تكاملية، رغم تباينهما. وفي أرض إيطاليا، في اليونان – الكبير*، شدّد الحكماء، ليس على وحدة الطبيعة، إنما على ازدواجية الإنسان في تجربته الدينية كما في تجربته الفلسفية: هناك نفس بشرية مختلفة عن الجسد، متعارضة مع الجسد وتديره كما تدير الألوهية الطبيعة. وتمتلك النفس بعداً غير البعد المكاني، شكلَ عمل وحركة، الفكرَ الذي ليس انتقالاً مادياً[25]. وبقرابته إلى الآلهي، يستطيع

---

[23] راجع .Werner Jaeger, o.c., p. 160 sq

[24] لقد بيّن السيد ب. م. شوهل أنّ هذين التيارين يتطابقان مع اتجاهين متنافرين للديانة والثقافة اليونانيتين، وأنّ صراعهما يستخدم عنصراً محركاً لتطور الفلسفة راجع: Pierre-Maxime Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque. Introduction historique à une étude de la philosophie platonicienne* (Paris : Presses universitaires de France, 1949).

* لقد أطلق اليونانيون على جنوب إيطاليا الذي استعمروه في القرن الثامن قبل الميلاد اسم اليونان الكبير (La Grande Grèce)

[25] لقد تابع برونو سنيل، من خلال الشعر الغنائي اليوناني، اكتشاف النفس البشرية، في ما يشكّل أبعادها الروحية البحت: سريرة، كثافة، ذاتية. وأشار الى التجديد الذي تشكله فكرة "عمق" الفكر. وليس عند هوميروس عبارات مثل (βαθυμητης, βαθύφρων): ذو فكر عميق؛ إنّه يستعمل (πολύμητις, πολύφρων: ذو فكر متعدد. إنّ لمفهوم الأحداث الفكرية والروحية (عاطفة، تفكير،

في بعض الحالات أن يعرفه، ينضم إليه، يتّحد به، والاستيلاء على وجود محرر من الزمان والتغيير.

وهناك وراء الطبيعة، خلفية لا مرئية تعيد تكوين ذاتها، واقع أكثر حقيقة، سري ومخفي، يتجلى للفيلسوف نفسه، وهو عكس الطبيعة. وهكذا، منذ انطلاقته الأولى، يبدو الفكر العقلي عائداً إلى الميثة[26]. إنّه يبدو فقط. وباسترجاعه، على حسابه، بنية فكر ميثي، يبتعد فعلاً عن نقطة انطلاقه. وإن انشطار الطبيعة والتمييز الذي ينتج عنه على عدة مستويات للواقع، يظهران ويوضحان هذا الانفصال للطبيعة، للآلهة، للإنسان الذي هو الشرط الأول للفكر العقلي. ففي الميثة يخفي تنوع الأصعدة غموضاً قد يؤدي إلى خلطها. والفلسفة تكثر من الأصعدة لتتجنب الخلط. ومن خلالها تتحدد مفاهيم البشري والطبيعي والآلهي، المميّزة بصورة أفضل، وتنجز تبادلياً.

وبالمقابل، فإن ما يحط من قدر "الطبيعة" بنظر الفلاسفة، ويسقطها إلى مستوى الظاهر البسيط، هو أن صيرورة الطبيعة ليست أكثر معقولية من أصل (γένεσς) الميثة. والكائن الأصلي الذي تريد الفلسفة، من وراء الطبيعة، بلوغه وإظهاره، ليس الفَوْطبيعي الميثي؛ إنه

= معرفة) "عمقاً" يبرز في الشعر قبل أن يعبّر عن ذاته، عند هيراكليس مثلاً (o.c., pp. 36-37).

[26] التناقض وهو أساسي في الفكر الديني بين الظاهرات: الأشياء المرئية وبين غير المرئية، وبين غير الظاهرات: الأشياء غير المرئية نجد أنه نقل في الفلسفة، في العلوم، وفي تمييز الأشياء الظاهرة وغير الظاهرة قانونياً. راجع: Pierre-Maxime Schuhl, Adela, Homo. *Etudes philosophiques*, I, *Annales publiees par la Faculte des Lettres de Toulouse*, 1953, pp. 86-94; Louis Gernet, Choses visible et choses invisibles, *Revue philosophique*, 1956, pp. 79-87.

واقع من نوع مختلف كلياً[27]: التجديد المحض، الهوية للذات، المبدأ بالذات للفكر العقلي، الموضّع تحت شكل **اللوغوس**. وعند الإيبونيين، لقد أُخذ المقتضى الجديد للوضعية، منذ البداية، بالمطلق في تصور الطبيعة؛ فعند بارمينيذيس، أُخذ المتطلب الجديد للمعقولية بالمطلق في تصور **الكائن** الثابت والهو هو. والفكر العقلي، المتجاذب بين متطلبين متناقضين، يدلاّن الأول والثاني على السواء على قطع حاسم مع الميثة، شقّ طريقه، من نسق إلى نسق، إلى جدلية ولدت حركتها تاريخ الفلسفة اليونانية.

تبدو ولادة الفلسفة إذاً متلازمة مع تحولين ذهنيين كبيرين: فكر وضعي، مستبعد لكل أشكال الفَوْطبيعي ورافض للمماثلة الضمنية القائمة من قبل الميثة بين الظواهر الفيزيائية والفاعلين الأهليين؛ وفكر تجريدي، يجرد الواقع من تلك القدرة في التغيير التي كانت تعطيها إياها الميثة، وينكر الصورة القديمة لاتحاد المتعارضات لمصلحة تعبير قاطع لمبدأ الهوية.

إن الظروف التي أدّت، في يونان القرن السادس، إلى قيام هذه الثورة المزدوجة، لا يوضحها كورنفورد. ولكن، خلال نصف القرن الذي يفصل بين نشر كتابيه، طرح المشكلة كتّاب آخرون. ففي *Essai sur*

---

[27] في الدين تعبر الأسطورة عن حقيقة جوهرية؛ هي معرفة أصيلة، نموذج عن الواقع. في التفكير العقلاني تنقلب العلاقة. لا تعود الأسطورة سوى صورة للمعرفة الأصيلة وموضوعها، الكينونة، مجرد تقليد للمثال، الكائن الذي لا يتغير والأبدي. تحدد الأسطورة إذن مجال المحتمل، الإعتقاد (πίστις)، بعكس اليقين العلمي. ولكي يتناسب مع الملمح الأسطوري، فإن إزدواجية الواقع، بواسطة الفلسفة، بالنموذج والصورة ليس لها معنى أقل من معنى أنها إنتقاص الأسطورة لتضحي على مستوى الصورة. راجع تحديداً: Platon, *Timée*, 29 sq.

la formation de la pensée grecque، يؤكد ب. م. تشوهل، في مقدّمته لدراسة فلسفة الميليتيين الوضعية، ضخامة التحوّلات الاجتماعية والسياسية التي سبقت القرن السادس، ونوّه بالوظيفة التحريرية التي أدتها، للذهن، مؤسسات مثل النقد، والروزنامة، والكتابة الأبجدية؛ ودور الملاحة والتجارة في التوجه الجديد للفكر نحو التطبيق[28]. ومن جهته، ربط ب. فارينغتون (M. B. Farrington) عقلانية الفيزيائيين الأوائل في إيبونيا، بالتقدم التقني للحواضر اليونانية الغنية في آسيا الصغرى[29]. ففلسفة الإيبونيين، إحلالها التفسير الميكانيكي والآلاتي للكون، مكان الرسوم الخيالية القديمة بشرية الشكل، تعكس الأهمية المتعاظمة للتقني في حياة العصر الاجتماعية. ثم أعاد المشكلة م. ج. تومسون معترضاً بشكل حاسم على طرح فارينغتون. إنه من المستحيل إقامة رابط مباشر بين الفكر العقلي والتطور التقني. فعلى صعيد التقنية، لم يبدع اليونان شيئاً ولم يجدد شيئاً. إنه تابع للشرق، في هذا المجال، ولم يتجاوزه في الواقع إطلاقاً. والشرق، بالرغم من ذكائه التقني، لم يعرف التحرر من الميثة وبناء فلسفة عقلية[30]. ينبغي إذاً إدخال عوامل أخرى، – ويصرّ السيد ج. تومسون، وبحق، على مجموعتين كبيرتين من الأحداث: غياب مَلَكية من نمط شرقي في اليونان، حيث أُبدلت باكراً جداً بأشكال سياسية أخرى؛ بدايات اقتصاد مركنتيلي مع النقد، وظهور طبقة

---

[28] Pierre-Maxime Schuhl, o.c., pp. 151-175.

[29] Benjamin Farrington, *Greek science*, tome I (Londres: [s. n.], 1944), p. 36 sq.

[30] George Thomson, o.c., pp. 171-172.

تجـار، تتجـرّد الأغـراض بالنـسبة إلـيهم مـن تنوّعهـا النـوعي (قيمـة استعمال) ولا يعـود لهـا الدلالـة المجـردة لبـضاعة شـبيهة بكـل بـاقي البـضائع (قيمـة تبـادل). إنمـا، إذا كنـا نريـد الوصـول إلـى الظـروف الملموسة التي حصل فيها تبدّل الفكر الديني بالفكر العقلي، لابدّ من عطفة جديدة. فالفيزياء الإيبونية أنارتنا حول مضمون الفلسفة الأولى؛ أبانت لنا فيها انتقالاً للميثات النشكونية، "نظرية" الظواهر التي كان الملك، في الأزمنة القديمة، يمتلك السيادة عليها وممارستها. وتيار الكفر العقلي الثاني، فلسفة اليونان – الكبير، سيسمح لنا بتوضيح أصول الفيلسوف ذاته وسوابقه كنمط شخصية بشرية.

II

في فجر التاريخ الفكري لليونان، نستشفّ سلالة بكاملها من الشخصيات الغريبة التي لفت إليها روهد[31]. وهذه الصور نصف الأسطورية، التي تنتمي إلى طبقة المستبصرين الانخطافيين والمجوسيين المطهِّرين، تجسد النموذج الأقدم لـ "الحكيم". بعضهم مشترك بشكل وثيق بأسطورة بيثاغوراس، مؤسس أول ملة فلسفية. وتضعهم طريقة عيشهم وبحثهم وتفوقهم الفكري على هامش البشرية العادية. إنهم، بالمعنى الدقيق، "بشر آلهيون"؛ وهم ذاتهم يعلنون أنفسهم، أحياناً، آلهة.

لقد سبق أن لاحظ هاليداي (Halleday) وجود فئة من العرّافين العموميين، الخلاّقين (demiourgoi)، في شكل غابر لِعِرافة متحمّسة،

---

[31] Erwin Rohde, *Psyché* (Fribourg : [s. n.], 1894) ; trad. Française Par Aron Reymond (Paris : [s. n.], 1952), p. 336 sq.

كانوا يبرزون، في ذات الوقت، ملامح النبي الملهم الشاعر الموسيقار المطرب والراقص، والطبيب، المطهر والشافي[32]. ويلقي هذا النمط من العرافين، المختلف عن الكاهن، والمتعارض غالباً مع الملك، ضوءاً أولياً على سلالة أريستياس (Aristeas)، أفاريس (Abaris)، هيروموتيميس (Heromotime)، إبيمينيديس وفيريكيديس. وتشغل كل هذه الشخصيات، هي أيضاً فعلاً، عدة وظائف للعرافة وللشاعر وللحكيم، وظائف مشتركة، ترتكز على سلطة عرافية واحدة[33]. وللعرّافة والشاعر والحكيم بالاشتراك ملكة استبصار استثنائية أبعد من الظواهر المحسوسة؛ إنهم يملكون نوعاً من الحس الخارق الذي يفتح لهم الباب على عالم محظور عادة على الفانين.

إن العرّافة رجل يَرى ما لا يُرى. إنه يعرف بالاتصال المباشر الأشياء والأحداث المفصول عنها في المكان والزمان. تعرّفه عبارة شبه طقوسية: رجل يعرف كل الأشياء السابقة والحاضرة واللاحقة[34]. إنها عبارة تنطبق أيضاً على الشاعر الملهم. ومع هذا الفارق البسيط يميل الشاعر إلى التخصص في كشف أمور الماضي[35]. وفي حالة شعر

---

[32] William Reginald Halliday, *Greek divination. A study of its methods and principles* (Londres: Macmillan, 1913).

[33] Cornford, o.c., p. 89 sq.

[34] *Iliade*, I, 70 ; Cornford, p. 73 sq.

[35] إنّها العبارة نفسها التي استعملها هيسيودوس في *Théogonie*, 32: ربّات الفنّ ألهمنه ليتغنّى بالأمور التي حدثت والتي ستحدث – وذاته، 38 : يقلن الأشياء التي تحدث، والتي ستحدث، والتي حدثت. ومن جهة ثانية، لا يختصّ التأليه، من حيث المبدأ، بالمستقبل أكثر من الماضي. ويمكن لنبي مطهّر، مثل إبيمينيديس أن

جدّي، هادف إلى التثقيف أكثر منه إلى التسلية، لا تكمن أمور الماضي التي يريها الإلهام الآلهي للمنشد، كما عند هوميروس، بجدولة صحيحة للشخصيات وللحوادث البشرية، إنما مثله عند هيسيودوس، في الرواية الحقيقية "للأصول": نِسابيات آلهية، تكوين الكون، ولادة البشرية[36]. ويأتي الشاعر، بإفشائه ما يُخبّأ في أعماق الزمان، في شكل النشيد بالذات، أو في شكل التعزيم وكشف الطالع، بجلاء حقيقة جوهرية لها طابع مزدوج لغامضة دينية ولعقيدة حكمة. وكيف لهذا الغموض أن لا يكون في رسالة أول فيلسوف؟ فالغامضة تتناول أيضاً واقعاً ملتطياً وراء مظاهر ويفلت من المعرفة المعممة. وإن شكل القصيدة، التي يعبّر فيها أيضاً عن عقيدة مجردة مثل عقيدة بارمينيذيس، يترجم قيمة الوحي الديني التي تحتفظ بها الفلسفة الناشئة[37]. والحكيم، مثله مثل العرافة والشاعر اللذين يختلط معهما أيضاً، يتحدد في الأصل ككائن استثنائي له قدرة أن يرى وأن يُري اللامرئي. وعندما يعمل الفيلسوف على توضيح منهجه الخاص، طبيعة نشاطه الفكري، غرض بحثه، يستعمل المعجم الديني للملل والأخويات: إنه يبرز نفسه، هو بالذات، كمختار، كرجل آلهي (θεῖοϚ ἀνήρ) يستفيد من نعمة آلهية؛ يقوم برحلة صوفية إلى الآخرة في طريق من البحث بطريق الغامضات، ويحصل، في نهايتها، بنوع من المسارّة،

يختزل جدارته التنجيمية حصرياً باكتشاف الأحداث الماضية التي بقيت مجهولة (Aristote, Rhét., III, 17, 1418 A 24)

[36] Hésiode, *Théogonie*, p. 43 sq.، راجع Cornford, o.c., p. 77

[37] Louis Gernet, *Les origines de la philosophie*, l. c., p. 2.

على تلك الرؤية التي تكرس آخر درجة من المسارّة[38]. وبعد أن يترك جمهور "الحمقى"، يدخل في دائرة المسارّين الصغيرة: الذين رأوا، (oi εἰδότεϹ)، الذين يعرفون، (σοφοί) وتتطابق مع مختلف درجات مسارّة الغامضات، في الأخوية البيثاغورية، تراتبية أعضاء وفق درجة تقدمهم[39]، كما عند هيراكليتيس تراتبية الأنماط الثلاثة المختلفة للبشرية: الذين يسمعون اللوغوس (الذين حصلوا على المسارّة ἐποπτεία)، والذين سمعوه لأول مرّة، دون أن يفهموه بعد (المسارّين الجدد، μύησιϹ)، والذين لم يسمعوه، أي غير المسارّين (ἀμύητοι)[40].

إن الرؤية التنجيمية للشاعر الملهم تنضوي إلى تأثير الإلهة **منيموسيني، ذاكرة، أم ربات الفن. لا تعطي ذاكرة** قدرة بعث الذكريات الفردية، وتصوّر نظام الأحداث التي عفّى عليها الماضي. إنها تزوّد الشاعر – كما العرافة – بامتياز رؤية الواقع الذي لا يتبدل والدائم؛ إنها تصله مع الكائن الأصلي الذي لا يُكشف زمنُه للبشر، في سيره، سوى جزءٍ لا يُذكر ليعود حالاً ويقنّعه. وإن هذه الوظيفة الكاشفة للواقع، والمعزاة إلى ذاكرة ليست، كذاكرتنا، تحليق فوق الزمان، إنما هي هروباً

---

38 حول معجم وصور ومباحث الفكر، عند مثل بارمينيذيس وفي تقليد مثل صوفية، راجع Louis Gernet, l. c., pp. 2-6 ; George Thomson, o.c., p. 289 sq.

39 Louis Gernet, l.c., p. 4. يؤكد ل. جيرنيه على القيمة الدينية لكلمة beatus*(eudaimôn) التي تعني أعلى درجة في التراتبية والتي تتجزأ إلى doctus* وperfectus* وsapiens* (صفات لاتينية تعني بالتتابع: مغتبط ، عالم، كامل، حكيم – "المترجم"). ؛ راجع أيضاً Cornford, o.c., p. 110.

40 Héraclite, fr. I ؛ راجع Cornford, o.c., p. 113 ; G. Thomson, o.c., p. 274.

خارج الزمان، لنجدها منقولة إلى التذكّر الفلسفي[41]: يسمح التذكر الأفلاطوني بالتعرف إلى الحقائق الأبدية التي استطاعت النفس تأملها في رحلة كانت فيها محررة من الجسد. ويظهر عند أفلاطون بكل وضوح الرابط بين مفهوم ما للذاكرة وعقيدة جديدة في الخلود تحسم بقوة مع التصورات الهيلينية للنفس، منذ هوميروس حتى المفكرين الإيونيين.

هل يكفي، لفهم هذا التجديد الذي يعطي لكل التيار الصوفي في الفلسفة اليونانية أصالته، أن نُدخل، مع روهد، تأثير الحركة الذيونيسية والتجربة التي من المفترض أن تؤمنها، بممارساتها التنجيمية، لانفصال النفس عن الجسد واتحادها بالآلهي؟[42] إن الانخطاف الذيونيسي، الهذيان الجماعي، الامتلاك المفاجئ للإنسان من قبل الإله والاستيلاء عليه، حالة لاشخصية يخضع لها الإنسان بلا مبالاة. إنّ مفهوم النفس الفردية التي تمتلك في ذاتها وبذاتها السلطة الفطرية لتتحرر من الجسد وتسافر إلى الآخرة يبدو مختلفاً جدّاً[43]. وليس في شعائر ديونيسوس أن هذا الاعتقاد تمكّن من التجذر؛ إنه يجد جذوره في ممارسات أولئك الحكماء (ἰατρομάντειϚ)* التي تصور

---

[41] L. Gernet, l.c., p. 7 ; Cornford, o.c., pp. 45-61 et p. 76 sq.، وسابقاً ص 74.

[42] Erwin Rohde, o.c., pp. 278-279.

[43] لقد شدّد على الفرق من قبل ، Eric Robertsonn Dodds, *The Greeks and the irrational* (Berkeley: University of California Press, 1951), p. 140 sq.

* كلمة يونانية مركبة تعني: أطباء منجمون، يسميهم الكاتب حكماء.

مسبقاً الفيلسوف، وتفرض أسطورتها التقارب مع شخصية وسلوك شامان* حضارات آسيا الشمالية[44]. والحكماء، في المجموعة الاجتماعية، هم فرديّات على الهامش، يفردهم نظام حياة تقشفية: رياضة في الصحراء أو في الكهوف؛ نباتية؛ حمية نوعاً ما كلية؛ تعفف جنسي؛ قاعدة الصمت... إلخ. تملك نفسهم السلطة الخارقة على مغادرة الجسد وإعادة دمجه طوعاً، بعد نزول إلى عالم الجحيم، وتجوال في الأثير، أو رحلة في أنحاء الفضاء تظهرهم على بعد شاسع من

---

* راجع الثبت التعريفي.

[44] المقاربة مشار اليها مروراً بـ E. Rohde, o.c., p. 283. وطرح الشامانية اليونانية وسّع من قبل Meuli Scythica, Hermès, 1935, p. 121-177؛ راجع أيضاً Louis Gernet, l.c., p. 8 ; Eric Robertson Dodds, o.c.، في الفصل المعنون: "Le shamanisme grec et le puritanisme", Cornford, o.c.,dans le chapitre"*Shamanisme*". – يفترض كورنفورد مع ن. كيرسباو شدويك Kersbaw Chadwick, *Poetry and Prophecy* (Cambridge: [s. n], 1942), p. 12 أنّ تراكيا استطاعت أن تكون بالنسبة إلى اليونان الحلقة التي تربطها، بعلاقاتها مع الجرمانيين شمالاً ومع السلتيين غرباً، بالنسق العرافي القريب من شامانية آسيا الشمالية. وقد أفرد مولي ودودس (Meuli et Dodds) مكاناً، خارج تراكيا، في سكيثيا (Scythie) ، التي وضع استعمار شاطىء البحر الأسود اليونانيين باتصال معها. وإنّنا نشير الى الأصل الشمالي للمجوسيين، لأريستاس، لأفاريس، لهيرموتين، ومخالطتهم مع العالم الشمالي. وصحيح أنّ إبيمينيديس كريتي، لكن، بعد موته، نلاحظ أنّ جثته موشومة؛ والوشم كان ممارسة، بحسب هيرودوتوس، متداولة بين نبلاء تراكيا (V, 6, 3). ونعلم، من جهة ثانية، المكانة التي تحتلّها كريت في الأساطير الشمالية – ومن جهتنا نحن قد نميل الى إقامة تقارب مع التقنيات التي من نمط اليوغا، أكثر ممّا مع الأحداث الشامانية.

المكان الذي يضجعون فيه غارقين في نوع من السبات التخشبي. وإن بعض التفاصيل توضح مظاهر الشامانية هذه: السهم الذهبي، الذي حمله أفاريس (Abaris) معه في كل مكان، مبحث التحليق في الفضاء، فقدان الغذاء. إنها في هذا المناخ الديني الخاص جداً تجسدت نظرية التناسخ المرتبطة بوضوح بتعليم الحكماء الأولين. هذه العقيدة تكمل المفهوم الغابر الذي تتجدد وفقه الحياة دورياً في الموت. ولكن في هذه البيئة المجوسية، تأخذ الفكرة القديمة للتجول بين الأموات والأحياء معنى دقيقاً بشكل مختلف. فسيطرة النفس التي تسمح للحكيم، في نهاية تقشف قاس، أن يسافر إلى العالم الآخر، تضفي عليه نمطاً جديداً من الخلود الشخصي. وإن ما يجعل منه إلهاً بين البشر، هو أنه يعرف، بفضل تدريب على الضغط والتركيز الروحيين، أشار جيرنيه إلى رابطه مع تقنية مراقبة النفحة التنفسية، أن يلمّ النفس على ذاتها بعدما كانت عادة مشتتة في كل نقاط الجسد[45]. وهكذا بعد أن تكون قد تجمّعت، يمكن للنفس أن تفك عقالها من الجسد وتتسلل من الحدود التي كانت مسجونة ضمنها مؤقتاً، لتستعيد ذكرى كل دورة تجسداتها السابقة. ويفهم دور "تمارين الذاكرة" الذي كان بيثاغوراس قد أنشأ نظامه في أخويته، بشكل أفضل عندما نذكر كلمة إمبيدوكليس

---

[45] راجع Louis Gernet, o.c., p. 8. أكّد أرنيست بيكل (Ernest Bickel) على العلاقة بين مفهوم غابر للنفس والنفحة التنفسية (*Homerischer Seclenglaube*, Berlin, 1925). راجع أيضاً حول هذه النقطة، (Richard Broxton Onians, *The origins of European thought about the body, the mind, the soul, the world, time and fate* (Cambridge: Cambridge University Press, 1951).

بخصوصه: "هذا الإنسان الذي كان يرى بسهولة، وبضغط قوى ذهنه، كل الأشياء الموجودة في عشر، في عشرين حياة بشرية"[46]. وهناك بين السيطرة على النفس، وتحررها من عقال الجسد وقطع المد الزمني باستذكار الحيوات السابقة، تلازم يحدد ما استطعنا تسميته الشامانية اليونانية والتي تظهر أيضاً بوضوح تام في البيثاغورية القديمة.

ومع ذلك، فإن أوّل فيلسوف لم يعد شامان. إنّ دوره تعليمي، أن يكون مدرسة. وينبري الفيلسوف لإفشاء سرّ الشامان الى مجموعة من التلاميذ؛ ما كان امتيازاً لشخصية استثنائية، وسّعه لكل الذين يطلبون الدخول في أخويته. ويكاد لا يكون هناك حاجة إلى الإشارة الى نتائج هذا التجديد. فبعد أن فشيت ووسعت، أصبحت الممارسة السرية موضع تعليم ونقاش: لقد نظمت عقيدة. وعُمّمت التجربة الفردية للـ شامان، الذي يعتقد أنه يجسد من جديد رجل الإله، على الجنس البشري بشكل نظرية التناسخ.

إفشاء السر الديني، التوسع بالامتياز المحجوز إلى مجموعة مفتوحة، نشر المعرفة الممنوع سابقاً، تلك هي خصائص المنعطف الذي سمح لصورة الفليسوف أن تنبثق من شخص المجوسي. وهذا المنعطف التاريخي، هو الذي نلاحظه على جملة كبيرة من الأصعدة في فترة الاهتزاز الاجتماعي والجيشان الديني التي حضّرت، بين القرنين الثامن والسابع، إلى ظهور المدينة. ونرى عندئذ أن صلاحيات دينية، كانت تسيطر عليها عائلات ملكية ونبيلة، توسعت وتعممت

---

[46] راجع Louis Gernet, l. c., p. 8.

وأحياناً اندمجت كلياً في الدولة. ووضعت العشائر الكهنوتية القديمة معرفتها المقدسة، وسيطرتها على الأمور الآلهية في خدمة المدينة كلها. والأصنام المقدسة، (ξόανα) القديمة، والطلاسم المحفوظة السرية في القصر الملكي أو في منزل الكاهن، هاجرت كلها نحو الهيكل، المسكن العام، وتحولت، تحت نظر المدينة، إلى صور مصنوعة لتُرى. وأصبحت قرارات القضاء، (θέμιστεϚ)، وامتياز النبلاء (الإفباتريذيين) (Eupatrides)، مكتوبة ومنشورة. وفي الوقت ذاته الذي تمّت فيه مصادرة الشعائر الخاصة لمصلحة الديانة العامة، تأسست، على هامش شعائر المدينة الرسمية، حول فرديات مقتدرة، أشكالٌ جديدة لتجمعات دينية. فالـ ثياسيس* (Thiases)، والأخويات والغامضات، فتحت، دون حصر في مرتبة أو في أصل، الباب إلى حقائق مقدسة كانت سابقاً حكراً على بعض السلالات الوراثية. وإن خلق ملل دينية كالأورفية، وتأسيس غامضة، وإنشاء أخوية "حكماء" كأخوية بيثاغوراس، تظهر، في ظروف وبيئات مختلفة، الحركة الاجتماعية الكبرى نفسها لتوسيع وانتشار تقليد أرستوقراطي مقدس.

لقد تكونت الفلسفة في هذه الحركة، وفي نهاية هذه الحركة التي، وحدها، دفعت بها إلى النهاية. إذ إن الملل والغامضات بقيت، رغم توسعها، مجموعات مغلقة وسرية. وهذا بالذات ما يحددها. لذلك، وعلى الرغم من أن بعض عناصر العقيدة تتقاطع مع مباحث الفلسفة

---

* كلمة مأخوذة عن اليونانية: θίασοϚ وجمعها θίασοι، وتعني شلل الرقص والعربدة التي تحتفل بالإله ذيونيسوس.

الناشئة، يحتفظ الوحي الغامض بالضرورة بطابع الامتياز الذي يفلت من المناقشة. وبالعكس، فالفلسفة، في تقدمها، حطّمت نطاق الأخوية الذي أبصرت النور فيه. إن رسالتها لم تعد محصورة في مجموعة، وفي ملة. فبواسطة الكلام والكتابة، يخاطب الفيلسوف كل المدينة وكل المدن. إنه يدفع برؤاه إلى كل وسائل النشر. ويحمله "الغامضة" إلى الساحة، إلى قلب الأغورا، يجعل منها موضوع نقاش عام ومتناقض، حيث المحاجّة الجدلية تنتهي بالتقدم على الإشراف الفَوْطبيعي[47].

تجد هذه الملاحظات العامة مصادقتها في ملاحظات أكثر دقة. فقد لاحظ ج. تومسون[48] أن مؤسسي الفيزياء الميليتية، ثاليث وأناكسيمانذريس، تقرّبا من عشيرة من النبالة الكهنوتية الرفيعة (Thelidai)، الذين يتحدرون من عائلة طيبية من كهنة – ملوك، القدموسيّين (kadmeioi)، الآتين من فينيقيا. وهكذا استطاعت أبحاث

---

[47] كتب ل. جيرنيه: "ليس للبيثاغوريين غامضات"، هذا صحيح، ذلك أنّ الفلسفة بالنسبة إليهم هي حقاً واحدة (l.c.,p. 4). ولا تتكوّن الفلسفة كانضباط فكري نوعي إلاّ من خلال المناقشة والمجادلة، وبضرورة الرد على حجج الخصم. حتى عندما لا يجادل الفيلسوف، فإنّه يفكر تبعاً للمشاكل المطروحة من قبل سابقيه ومعاصريه؛ إنّه يفكر بالنسبة إليهم. والفكر الأخلاقي أخذ الشكل العقلي من اليوم الذي ناقش فيه سقراط جماهيرياً في الأغورا مع كل الأثينيين ماهية الشجاعة والعدالة والتقوى... إلخ.

[48] George Thomson, "From religion to philosophy," *Journal of Hellenic Studies* (1953), vol. LXXIII, pp. 77-84.
وأعاد الكاتب دراسته في *The first philosophers*, pp. 131-137.

الفلاسفة الأوائل في علم الفلك والكوسمولوجيا أن تنقل تقليداً قديماً مقدساً من أصل شرقي، وتنشره في المدينة.

إن مثل هيراقليطس أكثر إيحاء أيضاً. فالمظهر غير المترابط والطباقي لأسلوب تتصادم فيه العبارات المتعارضة، استعمال التوريات، شكل لغزي مقصود، كلها تذكر، في لغة هيراكليتيس، بالعبارات الليتورجية المستعملة في الغامضات وخاصة في إليفسيس. والحال أن هيراقليطس يتحدّر من مؤسس إفيسوس، أنذروكلوس (Androklos)، الذي قاد الهجرة الإيبونية والذي كان أبوه **كوذروس** (Kodros)، ملك أثينا. وهيراكليتيس ذاته، لو لم يرفض لمصلحة أخيه، لكان نصّب ملكاً. إذاً هو ينتمي إلى تلك العائلة الملكية في إفيسوس، التي حافظت، مع الحق باللباس الأرجواني والصولجان، على امتياز كهنوت ديميترا الإليفسية. ولكن **اللوغوس** الذي يحمل هيراكليتيس في كتاباته وحيه الغامض، إذ كان يسترسل في أقاويل (legomena) إليفسيس والكلام المقدس (hieroi logoi) الأورفي، فإنه لا يعود يحتمل حصرية تجاه أحد؛ إنه بالعكس، ما هو مشترك عند البشر، ذلك "الكوني" الذي على الجميع على السواء الاستناد إليه "كما **المدنية** تستند الى القانون"[49].

---

[49] "للتكلم بذكاء، يجب، التمسك بما هو كوني، مثلما تستند المدينة على القانون" (Héraclite, fr. 128, trad. Battistini)

III

إن التلازم الذي نلاحظه بين ولادة الفلسفة وظهور المواطن لا يفاجئنا. فالمدينة حققت، فعلاً، على صعيد الأشكال الاجتماعية، ذلك الفصل للطبيعة وللمجتمع الذي تفترضه، على صعيد الأشكال الذهنية، ممارسة الفكر العقلي. ومع المدينة، انفصل النظام السياسي عن التنظيم الكوني؛ إنه يبدو كمؤسسة بشرية تكون موضوع بحث قلق، ونقاش متّقد. وفي هذه المباحثة، التي ليست فقط نظرية، إنما تتجابه فيها المجموعات المتخاصمة بعنف، تتدخل الفلسفة الناشئة في النوعيات. "فحكمة" الفيلسوف تطلب منه اقتراح الحلول للانهيار الذي أحدثته بدايات الاقتصاد المركنتيلي. ينتظر منه أن يحدد التوازن السياسي الجديد الخاص بإيجاد الانسجام المفقود، واستعادة الوحدة والاستقرار الاجتماعيين "بالاتفاق" بين العناصر الذي يمزّق تعارضها المدينة. وفي الأشكال الأولى للتشريع والمحاولات الأولى في وضع دستور سياسي، أشرك اليونان أسماء حكمائه. وهنا أيضاً، نرى الفيلسوف ينبري لتأدية الوظائف التي كانت عائدة للملك – الكاهن في زمن اختلاط الطبيعة بالمجتمع، الذي كان فيه يأمر الأولى والثاني. ولكن التحول الذهني، في فكر الفيلسوف السياسي، ليس فقط على صعيد الفكر الكوسمولوجي. فبعد انفصالهما، أصبح المجتمع والطبيعة بالتساوي موضوعَي تفكير أكثر موضوعية وأكثر تحديداً. والنظام الاجتماعي الذي أصبح إنسانياً تحضّر لإعداد عقلي مثله مثل النظام الطبيعي الذي أصبح طبيعة. فهو يُترجَم، عند أمثال صولون بتصور

القياس (Μέτρον) الصحيح، الذي على قرار الـ مشترع (nomothète)* أن يفرضه على الفئات المتخاصمة بوضع "حدّ" لطمعهم المفرط؛ وعند البيثاغوريين بتصور انسجام (ὁμόνοια)، اتفاق عددي يجب أن يحقق الانسجام بين المتخاصمين واندماجهم في وحدة جديدة[50]. وإن الفكرة القديمة لنظام اجتماعي مبنيّ على توزيع وتقسيم الولايات (νομόϛ)، والتكريمات، والامتيازات بين مجموعات غريبة تتعارض في الطائفة السياسية، "كالقدرات" الأولية في الكون، ستصبح، بعد القرن السادس، المفهوم المجرد للمساواة (ἰσονομία)، المساواة أمام القانون بين أفراد محددين جميعهم بطريقة متشابهة كمواطني مدينة واحدة[51].

---

* اللفظ الفرنسي للكلمة اليونانية νομοθέτηϛ التي تعني عضو لجنة تشريعية كانت قائمة في أثينا، ومهمتها إعادة النظر في القوانين.

[50] راجع George Thomson, o.c., p. 228 sq

[51] راجع Louis Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Paris, 1917, p. 6 et 26

، مع إرجاع الى Hirzel, Thhemis, Dike, und Werwandtes. لقد بيّن إ. لاروش (E. Laroche)

(*Histoire de la racine NEM en grec ancient*, 1949)، أنّ لـ nomos، بداية، معنى دينياً وأخلاقياً قريباً جداً من "كون": نظام، ترتيب، توزيع عادل. وستأخذ، بعد البيبتراتيذيين، في أثينا، معنى القانون السياسي، بدلاً من thesmos؛ بفضل اشتراكها في المثال الديمقراطي للمساواة (isonomia). والقانون (nomos) المرتكز على مساواة مطلقة أو نسبية يحافظ على طابع توزيعي. وهناك معنى آخر لـ nomos مخفف بالنسبة إلى المعنى الأول، نجده مثلاً عند هيرودوتوس بمعنى عادة، استعمال، الفلسفي، وبصورة خاصة مع السفسطائيين.

ومثلما تحررت الفلسفة من الميثة، وخرج الفيلسوف من المجوس، تكوّنت المدينة انطلاقاً من التنظيم الاجتماعي القديم: لقد هدمته، ولكنها في الوقت ذاته احتفظت بإطاره؛ لقد نقلت النظام القبلي إلى شكل يستدعي فكراً أكثر وصفية وتجديداً. لنفكر مثلاً بإصلاح كليستينيس[52]: فبدل القبائل الإيبونية **الأتيكية** الأربع، التي سيزعم أرسطو أنها تتطابق مع فصول السنة الأربعة، خلقت بنية اصطناعية تسمح بحل المشاكل السياسية البحتة. فهناك عشر قبائل تجمع كل منها ثلاثة **أثلاث (trittyes)**** التي بدورها تجمع عدة **ديمات**؛ والأثلاث والـ **ديمات** قائمة على أساس جغرافي؛ إنها تجمع سكان نفس الولاية، وليس أقارب من الدم نفسه مثل، مبدئياً، العائلات والـ **بطون (phratries)*****، التي لاتزال كما هي، ولكن على هامش الإطار القبلي، على صعيد غير صعيد المدينة. والأثلاث الثلاثة التي تكوّن كل قبيلة تختار الأولى من المنطقة الساحلية، والثانية من داخل الأراضي، والثالثة من المنطقة المدينية. وبهذا الالتحام الاختياري، تحقق القبيلة التوحّد السياسي، مزيج الشعوب والنشاطات المختلفة التي تؤلف المدينة، بحسب **أرسطو**[53]. ومع هذه البراعة في التنظيم الإداري، يتوافق تقسيم اصطناعي للزمن المدني. فالروزنامة القمرية تستمر في

---

[52] راجع Georges Thomson, o.c., p. 224 sq.

** لفظ الكلمة اليونانية τριττύς التي تعني ثلث قبيلة.

*** لفظ الكلمة اليونانية φρατρία التي تعني جزءاً من ثلث القبيلة.

[53] *Constitution d'Athènes*, vol. XXI, p. 3.

تنظيم الحياة الدينية. ولكن السنة الإدارية مقسّمة إلى عشر فترات من ستة وثلاثين أو سبعة وثلاثين يوماً لكل منها، متطابقة مع القبائل العشر. وقد زيد **مجلس الأربعمئة** إلى خمسمئة عضواً، بنسبة خمسين لكل قبيلة، بحيث، وبصورة دورية، وخلال فترات السنة، تشكل كل قبيلة اللجنة الدائمة للمجلس.

وبتماسكها وبوضوح تصورها، تجلي إصلاحات كليستينيس السمات المميزة لنمط الفكر الجديد الذي يعبر عنه في البنية السياسية للمدينة. وعلى صعيد آخر فإنها تشبه تلك التي بدت لنا أنها تحدد، مع ظهور الفلسفة، تحوّل الميتة إلى عقل. وإن إصدار روزنامة مدنية تلبي متطلبات الإدارة البشرية ومتميّزة كلياً عن التوقيت القمري، والتخلّي عن التطابق بين عدد القبائل في المجموعة الاجتماعية وعدد الفصول في الكون، كذا أحداث تفترض وتدعم في ذات الوقت فصل المجتمع والطبيعة. إنه فكر وصفي جديد يوحي بإصلاحات تسعى إلى وضع المدينة في انسجام مع النظام المقدس للكون أقل مما تسعى لبلوغ أهداف سياسية واضحة. ويلاحظ جهد التجديد على كل الأصعدة: في التقسيم الإداري المبني على قطاعات إقليمية محدودة ومعينة، وليس بعد على روابط الدم؛ وفي نسق أعداد اختيرت اعتباطياً، لتوزيع المسؤوليات الاجتماعية، والمجموعات البشرية، والفترات الزمنية، بطريقة عادلة وبفضل تطابق رياضي؛ وفي التحديد بالذات للمدينة وللمواطن: فالمدينة لم تعد تتماهى مع شخصية مميزة؛ إنها غير متلازمة مع أي نشاط، أي عائلة، خاصين؛ إنها الشكل الذي تأخذه

المجموعة الموحدة من كل المواطنين، بمعزل عن شخصهم، عن نسبهم، عن مهنتهم. إن نظام المدينة، هو الذي تتحدد فيه العلاقة الاجتماعية، المعتبرة بشكل مجرّد ومتحرر من الروابط الشخصية أو العائلية، بكلمات المساواة والهوية.

غير أن التغيّرات الذهنية المماثلة التي تبدو أنها تكوّن، منذ أن حُصرت في المجال الفلسفي الوحيد، الظهور، غير القابل للفهم، لعقل غريب عن التاريخ، لا تتدرج فقط في البنى السياسية. ومن دون أن نتكلم عن الحق والفنّ، فالمؤسسة الاقتصادية كالنقد تشهد، في تطورها، تحولات ليست من دون علاقة مع ولادة الفكر العقلي. ويكفي التذكير بدراسة ل. جيرنيه حول الإقحامات الميثية للقيمة في الرموز القديمة السابقة للنقد في اليونان[54]. فالزينة (ἄγαλμα) - إناء، حلية، أثفية، ثوب - منتج صناعة كمالية، تؤدي دور تبادل في شكل تجارة نبيلة: بواسطتها يجري تداول ثروات أثاث. ولكن وظيفة التبادل، في هذا النسق سابق النقد، لم تكن قد ارتسمت بعد كمقولة مستقلة، قابلة كي تكون موضوع معرفة وضعية، في فكر اقتصادي بحت. وتبقى قيمة الغرض الثمين مندمجة الخصائص الفَوْطبيعية التي نتصور أنه يحملها. فالزينة (ἄγαλμα) تنقل سلطات مقدسة، وهَيْبات اجتماعية، وروابط خضوع بين البشر، مدمجة كلها في رمزية الثراء ذاتها؛ ويورط

[54] "La notion mythique de la valeur en Grèce," *Journal de Psychhologie* (1948), pp. 415-462.

تداولها، من خلال الهبات والتبادلات، الأشخاص ويحرك القوى الدينية، وينقل في الوقت نفسه الملكية.

إن النقد بالمعنى الحقيقي، النقد المعبّر، المدفوع، المكفول من الدولة، ابتداع يوناني يعود إلى القرن السابع[55]. وقد مارس دوراً ثورياً على مجمل الصعد. فسرّع السيرورة التي كان هو ذاته أثرها: تطور قطاع تجاري، في الاقتصاد اليوناني، متسع إلى جزء من منتجات الاستهلاك المتداول. وقد سمح بخلق نمط ثراء جديد، مختلف جذرياً عن ثروة الأراضي والقطعان، وبطبقة جديدة من الأثرياء، كان عملها حاسماً في إعادة التنظيم السياسي للمدينة. وقد أحدث، على الصعيد النفسي الأخلاقي، تأثير صدمة حقيقياً نسمع صداه المأسوي في شعر صولون وثيوغني (Théognis).[56] وإذا كان المال يصنع الإنسان، وإذا كان لدى الإنسان رغبة ثروة لا يمكن إشباعها، تصبح صورة الفضيلة (ἀρετή) التقليدية والسمو البشري موضوعَي نقاش. ولم يعد النقد بالمعنى الحصري كما في الشرق سبيكة معدنية ثمينة نقايضها بأي قطعة بضاعة لأن لها حسنة أن تحفظ مصانة وأن يُتداول بها بسهولة؛ لقد أصبح علامة اجتماعية، المعادل والمقياس الكوني للقيمة. وإن الاستعمال العام للنقد المعيّر يقود إلى استخلاص مفهوم جديد، وضعي، مكمّم ومجرد للقيمة.

---

[55] بحسب هيرودوتوس، I, 94، يكون ملوك ليديا (Lydie) أول من سكّ النقد.
راجع Pierre-Maxime Schuhl, o.c., p. 157-158, et Georges Thomson, o.c., p. 194.

[56] Louis Gernet, *Recherches*, p. 21 sq.; G. Thomson, o.c., p. 195.

يكفـي، لتقـويم وسـع هـذا التجديـد الـذهني، أن نقـارن مـوقفين متطرفين. بداية، ما توحيه كلمة مثل، (τόκοϚ)، التي تدل على فائدة المال. فبارتباطها بالجذر τεκ "خلق، ولد"، تماثل بين منتَج رأس المال ونتاج الماشية التي تتكاثر، على فترات فصلية، بإعادة إنتاج طبيعية، من نوع الطبيعة[57]. ولكن في النظرية التي وضعها أرسطو حول ذلك، تصبح، إعادة إنتاج المال بالفائدة والربا النمط بالذات للظاهرة المعاكسة للطبيعة؛ فالنقد براعة بشرية تنشئ، لتسهيل التبادلات، ظاهر مقياس مشترك، بين قيم هي بحد ذاتها مختلفة كلياً. وهناك في شكل النقد، أكثر أيضاً مما هو في شكل المدينة، عقلية تسمح، بعملها على صعيد البراعة البشرية البحت، بتحديد مجال المقاطعة (νομόϚ).

هل يحق لنا الذهاب أبعد والافتراض، مع ج. تومسون، بوجود رابط مباشر بين أهم تصورات الفلسفة، **الكائن، الماهية، الجوهر**، وبين، إن لم يكن النقد ذاته، على الأقل الشكل المجرد لبضاعة يفسح لها المجال، من خلال البيع والشراء، لكل الأشياء المتنوعة الملموسة المتبادلة في السوق؟[58] إن موقفاً نظرياً، كما عند أرسطو، يبدو لنا

---

[57] راجع (Louis Gernet, « Le temps dans les formes archaïques du droit, » *Journal de Psychologie* (1956), p. 401

يلاحظ ل. جيرنيه أنّ دفع الفائدة كان يجب أن يتمّ في كل إقمار (راجع Aristophane, Nuées, 1659)

[58] Georges Thomson, o.c., p. 297, 300, 315. يقول الكاتب في خصوص برمينيذيس: "Just as his universe of pure being, stripped of everything qualitative, is a mental reflex of the abstract labour embodied in

ملتزماً بتحذيرنا من مغبة نقل المفاهيم، بشكل آلي زائد، من صعيد فكري إلى صعيد آخر[59].

إن ما يحدد ماهية شيء، طبيعي أو اصطناعي، بالنسبة إلى أرسطو، هي قيمة استعماله، الغاية التي من أجلها أنتج. فقيمته التجارية غير مرتبطة بالواقع، بالجوهر (οὐσία)، ولكن بوهم اجتماعي بسيط[60]. وحده السفسطائي مثل بروتاغوراس يمكنه القبول بمماثلة الشيء، في واقعه، في القيمة الاصطلاحية التي يخصّه بها حكم الناس، من خلال شكل النقد. ونسبية بروتاغوراس، التي يعبر عنها في عبارة من نمط: "الإنسان مقياس كل شيء"، تترجم هذه الملاحظة بأن المال، كاستعمال (νομός) محض، اصطلاح بشري، هو مقياس كل القيم. ولكنه من المعبّر جداً أن ترمز شخصية السفسطائي بدقة، عند

---

commodities, so his pure reason , which rejects everything qualitative, is a fetish concept reflecting the money forme of value.

[59] حول الطابع النوعي لمختلف أنماط النتاجات والنشاطات الذهنية، راجع Ignace Meyerson, "Discontinuités et cheminements autonomes dans l'histoire de l'esprit," *Journal de Psychologie* (1948), p. 28 sq.; "Problèmes d'histoire psychologique des oeuvres," *Hommage à Lucien Febvre*, Paris, (1954), I, p. 207 sq.

[60] أكّد ماركس أنّ وجهة نظر قيمة الاستعمال بقيت مسيطرة في كل العصور القديمة الكلاسيكية. وفي منظوره الماركسي، يبدو تومسون مرتكباً مفارقة زمنية: فقط عندما يصبح العمل الحرّ المأجور هو ذاته بضاعة، يصبح "شكل بضاعة المنتجات الشكل الاجتماعي المسيطر". (Capital, trad. Molitor, I, pp. 231-232)، ويصبح العمل عملاً مبهماً (*Critique de l'économie politique*, p. 70) راجع سابقاً ص 211 و221.

أفلاطون الذي تكمل فلسفته فكر بيثاغوراس وبارمينيديس، إلى الإنسان الذي يبقى في مستوى اللاكائن، ويتحدد في الوقت ذاته كمتّجِر منكبٌ على اهتمامات مركنتيلية[61].

صحيح أن كلمة οὐσία التي تدل، في المعجم الفلسفي، على الكائن، الجوهر، تدل أيضاً على التراث، الثروة. ولكن، كما أبانه ل. جيرنيه، ليس للمماثلة دور سوى زيادة التركيز على الاتجاهات المتعارضة التي عمل فيها الفكر بمنظور المشاكل الفلسفية وعلى مستوى الحق والوقائع الاقتصادية[62]. ففي المعنى الاقتصادي، الـ (οὐσία) هي قبل كل شيء (κλῆροϚ) الأرض، والتراث، غير القابل للتصرف، وكأنه الجوهر المرئي لعائلة. وتتعارض مع هذا النمط للمِلْك الظاهر، (οὐσία φανερά·)، بحسب تمييز دارج، فئة الملك غير الظاهر (οὐσία ἀφανήϚ)، الذي يشمل أحياناً، إلى جانب الديون والرهونات العقارية، والسيولة، والعملة. وهناك، في هذا التفرّع الثنائي، فرق صعيد بين الكلمتين: المال يخسر من قيمته بالنسبة إلى الأرض المرئية، الثابتة، المستمرة، الجوهرية، التي تملك وحدها وضعاً واقعياً كاملاً، ويتميز "سعرها" بقيمة عاطفية ودينية. وعلى هذا المستوى من الفكر الاجتماعي، يكون الكائن والقيمة لجهة المرئي، بينما يبدو غير الظاهر والمجدّد أنهما يورطان عنصراً بشرياً محضاً إن لم يكن بوهم

---

[61] راجع Louis Gernet, « Choses visibles et choses invisibles, » *Revue philosophique* (1956), p. 85.

[62] المصدر نفسه، ص 79-87.

ويفوضى. وبالعكس، فإن مفهوم المِلْك (οὐσία) بالذات، في الفكر الفلسفي، يتم بالتباين مع العالم المرئي. فالواقع والاستمرارية والجوهرية تذهب لجهة ما لا يُرى؛ والمرئي يصبح ظاهراً بسيطاً، بالتعارض مع الواقع الحقيقي، مع المِلك (οὐσία).

وجهد التجريد المستمر من خلال التجربة التجارية والممارسة النقدية، ينعكس في كلمة أخرى. إنّها (Τὰ χρήματα) التي تعني في الوقت ذاته الأشياء، والواقع عامة، والأملاك، وخاصة التي بشكل سيولة. ولقد كتب أرسطو: "تسمي أملاكاً (χρήματα)، جميع الأشياء التي تقاس قيمتها بالنقد"[63]. إننا نرى الطريقة التي استطاع بها تداول النقد إبدال مفهوم تجريدي، كمي واقتصادي، للشيء كبضاعة، بتصور قديم، نوعي وديناميكي، للشيء كطبيعة. إنه تحفظ مزدوج يفرض نفسه هنا. بداية، مسألة تسلسل زمني: إن شهادة العقلنة المركنتيلية تعود إلى القرن الرابع، وليس إلى بدايات الفكر الفلسفي. إنها توضّح تفكير بعض السفسطائيين أكثر من تفكير بيثاغوراس وهيراقليطس وبارمينيذيس[64]. ومن جهة ثانية، إن الـ χρήματα تنتمي، مستعملين عبارة دينية ليست

---

63 Ethique à Nicomène , vol. IV, 1119 b 26 ؛ راجع Louis Gernet, l.c.,p. 82.

64 إنّ عبارة هيراكليتيس الشهيرة: "الكل محوّل الى نار، والنار إلى كل شيء، مثلما الأملاك (χρήματα) مبدلة بالذهب، والذهب بالأملاك"، لا تبدو أنّها تتموضع في صعيد العقلنة المركنتيلية؛ راجع ملاحظات Clémence Ramnoux, *Héraclite ou l'Homme entre les choses et les mots* (Paris: [s. n.], 1959), pp. 404-5.

في غير مكانها في المنظور الفلسفي، إلى هذا العالم، العالم الأرضي؛ بينما الـ οὐσία، التي تشكل بالنسبة إلى الفيلسوف الواقع، هي من نوع آخر. إنها لا تتموضع في مستوى الطبيعة، ولا في مستوى التجديد النقدي. إنها تكمل، كما رأينا، العالم غير المرئي الذي يظهره الفكر الديني، ذلك الواقع الثابت والمستمر الذي فيه **كيان** أكثر، وليس كالنقد، **كيان** أقل من الطبيعة.

وهل علينا القول، في تحليل أخير، أن الفلسفة تطبّق على مفهوم **الكيان** غير الفاني واللامرئي، الموروث عن الدين، شكل تفكير عقلي ووضعي مكتسب من التداول بالنقد؟ إنّها لسذاجة مفرطة. إن **كيان** بارمينيذيس ليس، في فكر الفيلسوف، ظلاً لسعر السوق؛ إنه لا ينقل، من دون تحفظ، تجريد الإشارة النقدية، إلى مجال الواقع. إن **الكيان** البارمينيدي **واحد**؛ وهذه الوحدوية التي تشكل إحدى سماته الأساسية، تعارضه مع النقد، ليس أقل كما مع الواقع المحسوس.

في لغة الإيبونيين، يعبّر أيضاً عن الواقع بالجمع، τὰ ὄντα، الأشياء الكائنة، كما هي معطاة لنا في تعدديتها الملموسة. وكما يلاحظ و. جيجر، فإن ما يهم الفيزيائيين ويبحثون عن أساسه، هو الوقائع الطبيعية، الحاضرة حالياً[65]. والكيان بالنسبة إليهم، مهما كان أصله ومبدأه، يرتدي الشكل المرئي لأكثرية الأشياء. أمّا عند بارمينيذيس، فبالعكس، يعبّر عن الكيان، لأول مرة، بالمفرد، τὸ ὄν: فالموضوع لم يعد موضوع كيانات معينة، إنما كيان بصورة عامة، كلي ووحيد. وإن

[65] Werner Jaeger, o.c., ch. II, p. 197, n. 2.

هذا التغيير في المعجم يترجم ظهور مفهوم جديد للكيان: إنه لم يعد الأشياء المختلفة التي تتناولها الخبرة البشرية، إنما الغرض المفهوم للـ لوغوس (λόγοϛ)، يعني للعقل، معبّراً عنه، من خلال اللغة، وفقاً للمتطلبات الخاصة بعدم التناقض. وهذا التجريد لكيان مفهوم كلياً، بإبعاده الكثرة، القسمة، التغيير، يتكون بالتعارض مع الواقع المحسوس وصيرورته المؤبدة؛ ولكن ذلك لا يمنعه من أن يتباين مع واقع من نمط النقد، الذي لا ينطوي على تعددية فحسب، مثله مثل أشياء الطبيعة، بل يفرض أيضاً، في المبدأ، مكانية غير محددة للتعددية. فالـ كيان البارمينيذي لا يمكنه أن يُسكّ نقداً أكثر مما هو قابل لأن يصيره.

هذا يعني أن التصور الفلسفي للكيان لم يتكون من خلال التداول النقدي أو النشاط المركنتيلي. إنه يترجم ذلك التوق ذاته الى الوحدة، ذلك البحث ذاته عن مبدأ الاستقرار والاستمرار، الذي شهدناه، في فجر المدينة، في الفكر الاجتماعي والسياسي، ونلتقيه أيضاً في بعض تيارات الفكر الديني، كالأورفية. ولكن هذا التوق نحو الواحد والهو هو، يعبّر عنه في نطاق مشاكل جديدة، محض فلسفية، تبرز عندما يتحول السؤال القديم: "كيف ينبعث النظام من الخواء؟" إلى نمط مختلف من الإحراجات: "ما هي الأشياء الثابتة في الطبيعة؟" ما هو مبدأ (ἀρχή) الواقع؟ كيف يمكننا بلوغه والتعبير عنه؟". والحال أن أداة المفاهيم الميثية التي كان فيزيائيو إيبونيا قد ورثوها عن الدين: التكوين، الحب، الكره، اتحاد المتعارضات وصراعها، لم تعد تلبي بحثاً يهدف إلى تحديد ما يشكل الجوهر الثابت للكيان، في لغة محض دنيوية.

فعقيدة بارمينيذيس تدل على الوقت الذي أعلن فيه التناقض بين الصيرورة والعالم المحسوس – عالم الطبيعة والصيرورة الإيبوني هذا – وبين متطلبات الفكر المنطقية. ولقد مارس التفكير الرياضي في هذا الصدد دوراً حاسماً. فبطريقة البرهنة وبالطابع المثالي لأغراضه، اكتسب قيمة النموذج. وبجهده لتطبيق العدد في الامتداد، واجه، في مجاله، مشكلة الواحد والمتعدد، الهو هو والمختلف: لقد طرحها بصرامة وبكلمات منطقية. لقد أدّى إلى التشهير بلامعقولية الحركة والكثرة، وإلى التعبير بوضوح عن الصعوبات النظرية للحكم والإسناد. وهكذا استطاع الفكر الفلسفي أن يتخلّص من الأشكال العفوية للغة، التي كان يعبّر عن نفسه فيها، وأن يخضعها لأول تحليل نقدي: فهناك وراء الكلمات، (ἔπεα)، كما تستعملها العامة، بحسب بارمينيذيس، عقل ماثل في الخطاب، لوغوس (λόγος)، يكمن في تطلّب مطلق للاتناقض: فالكيان موجود، واللاكيان غير موجود[66]. بهذا الشكل الجازم، يكرس المبدأ الجديد، الذي يرئس الفكر العقلي، القطيعة مع منطق الميثة القديم. لكن لا يبدو انفصال الفكر عن الواقع الفيزيائي كلياً: ليس للعقل موضوع سوى الكيان الثابت للهو هو. وبعد بارمينيديس أصبحت وظيفة

---

[66] راجع .Parménide, ap. Diels, *F.S.V.*, I, p. 238, 7 sq. et p. 239, 6 sq ؛ حول علاقات الكلمات بال لوغوس عند برمينيذيس راجع، ص 283 و 290-Pierre Maxime Schuhl, o.c., والحاشية 3 من الصفحة 290.

الفلسفة إعادة الرابط بين الكون العقلي للخطاب وعالم الطبيعة، المحسوس، بتحديد أكثر دقة وأكثر تميز لمبدأ التناقض[67].

لقد أشرنا إلى السمتين اللتين تطبعان الفكر اليوناني الجديد في الفلسفة. من جهة رفض القوْطبيعي والمُعْجِز في شرح الظواهر، ومن جهة ثانية، القطيعة مع منطق تساوي الحدين، والبحث، في الخطاب، عن تماسك داخلي، بتحديد صارم للتصورات، وبحصر واضح لأصعدة الواقع، وبالتقيد التام بمبدأ الهوية. وهذه التجديدات التي تأتي بأول شكل للعقلية، ليست لتشكل أعجوبة. فلا حبل بلا دنس عند العقل. وظهور الفلسفة بيّنه كورنفورد، إنه حدث تاريخي، متجذر في الماضي، مكوَّن انطلاقاً منه وضده في الوقت ذاته. هذا التبدّل الذهني يبدو متلازماً مع التحولات التي حدثت بين القرنين السابع والسادس على جميع مستويات المجتمعات اليونانية: في المؤسسات السياسية للمدينة، في الحقوق، في الحياة الاقتصادية، في النقد. لكن التلازم لا يعني مجرد صدى. فالفلسفة التي تترجم تطلعات عامة، تطرح أيضاً مشاكل لا تُعزى إلا لها: طبيعة **الكيان**، علاقات **الكيان** والفكر. ولحلها، عليها هي بالذات إنجاز تصوراتها وبناء عقليتها الخاصة. وفي مهمتها هذه، قلما استندت على الواقع المحسوس؛ فهي لم تأخذ كثيراً من مراقبة ظواهر الطبيعة، ولا قامت بتجارب. إن المبدأ بالذات للتجريب بقي غريباً عنها. وعقلها ليس عقلنا، هذا العقل التجريبي للعلم المعاصر المتوجه نحو الأحداث

---

67 المصدر نفسه، p. 293 sq.

ومنهجتها النظرية. لقد بنت رياضيات، أول تعبير للتجربة الحسية؛ ولكنها، بالطبع، لم تحاول استخدامها في اكتشاف الواقع الفيزيائي. فبين الرياضي والفيزيائي، الحساب والتجربة، كان الربط مفقوداً؛ إنما بقيت الرياضيات متلازمة مع المنطق[68]. وذلك أن الطبيعة، بالنسبة إلى الفلسفة اليونانية، تمثل مجال التقريبي الذي لا ينطبق عليه لا مقياس دقيق ولا استدلال صارم[69]. فالعقل لا يكتشف في الطبيعة، إنه ماثل في اللغة. وهو لا يتكون من خلال التقنيات التي تعمل على الأشياء؛ إنه يتكوّن بتوضيح وتحليل مختلف وسائل العمل على الإنسان، وكل تلك التقنيات التي أداتها المشتركة اللغة: فن المحامي، الأستاذ،

---

[68] راجع مقدمة ل. برونشفيك (L. Brunschvick) لكتاب Arnold Reymond, *Histoire des sciences exactes et naturelles dans l'Antiquité Greco romaine* (Paris: [s. n.], 1955), p. VI et VII. إنّ نظرية الأفكار – الأعداد، عند أفلاطون، توضح هذا الاندماج للرياضي في المنطقي. وبإعادته لعبارة ج. ستينزل (J. Stenzel)، يلاحظ أ. لوتمان (A. Lautman) أنّ الأفكار – الأعداد تشكل المبادىء التي في الوقت ذاته تنظم الوحدات الحسابية في مكانها في النسق، وتوضح مختلف درجات التقسيم التدريجي للأفكار. فقد كتب: "إنّ الرسوم الخيالية لتقسيم الأفكار في Sophiste، تنتظم هكذا وفق نفس المخططات التي للرسوم الخيالية لجيل الأعداد" (*Essai sur les notions de structure et d'existence en mathématiques*, Paris, 1937, p. 152)

[69] راجع Alexandre Koyré, "Du monde de l'"à-peu-près"à l'univers de la precision," *Critique* (1948), pp. 806-883.

الخطيب، الرجل السياسي[70]. إن العقل اليوناني هو الذي يسمح بالعمل بطريقة وضعية، متبصّرة منهجية، على البشر، وليس بتحويل الطبيعة. إنه يبدو بوضوح، ضمن هذه الحدود، كما في تجديداته، ابن المدينة.

---

[70] حول الانتقال من علم البيان والسفسطة الى المنطق، راجع Jaqueline de Romilly, *Histoire et raison chez Thucydide* (Paris: Les Belles-Lettres, 1956), pp. 181-239

- إنّ ممارسة الخطابات الطباقية، التناقض الفكري، ستقود، بإقامة "النقاط المشتركة" للخطاب، وبتحليل بنى البرهنة، وبقياس وحساب الحجج المتعارضة، الى علم استدلالي بحث.

أصول الفلسفة[1]

أين بدأت الفلسفة؟ هناك طريقتان لفهم السؤال. يمكننا في البداية أن نتساءل أين نضع حدود الفلسفة والهوامش التي تفصلها عن الذي ليس بعد أو كلياً هي؟ ويمكن التساؤل بعدئذ أين ظهرت للمرة الأولى – ولماذا هناك وليس في مكان آخر؟ مسألة هوية ومسألة أصل، مرتبطتان الواحدة بالأخرى، لا تنفصلان – وإن بالمنطق السليم والبسيط تفترض الثانية أن الأولى محلولة. وربّ قائل: هل ينبغي، لتحديد تاريخ ومكان ولادة الفلسفة، أن نعرف ما هي ونمتلك تحديدها لتمييزها من أشكال الفكر غير الفلسفي؟ ولكن، بالعكس، من لا يرى عدم إمكانية تحديد الفلسفة بالمجرد كما لو كانت ماهية أبدية؟ لمعرفة ما هي، علينا تفحصّ ظروف مجيئها إلى العالم، وتتبع الحركة التي تكونت بها تاريخياً، عندما فتحت في أفق الثقافة اليونانية، طارحة مشاكل جديدة ومنجزة الأدوات الذهنية التي يتطلبها حلها، مجال تفكير، وخطّت مجال معرفة، لم يكونا موجودين سابقاً، وحيث تموضعت هي

(1) *Philosopher. Les interrogations contemporaines.* Sous la direction deChristian Delacampagne et Robert Maggiori (Paris : Fayard,) pp. 463-471.

ذاتها لتستكشف نسقياً أبعادهما. وإنه من خلال إنجاز شكل عقلنة ونمط خطاب مجهولين إلى حينه، تبرز الممارسة الفلسفية وشخصية الفيلسوف وتكتسبان وضعهما الخاص، وتتخلّصان، على الصعيدين الاجتماعي والفكري، من نشاطات المهنة مثل الوظائف السياسية والدينية القائمة في المدينة، مدشّنتين تقليداً فكرياً أصيلاً، رغم كل التحولات التي شهدها لم ينقطع إطلاقاً عن التجذر في أصوله.

كل ذلك أبصر النور في مطلع القرن السادس قبل الميلاد، في مدينة ميليتوس اليونانية، على شاطئ آسيا الصغرى، حيث كان الإيبونيون قد أسسوا مستعمرات غنية ومزدهرة. ففي فترة خمسين سنة، ثلاثة رجال: ثاليث، أناكسيمنذريس، أناكسيمانيس، توالوا وكانت أبحاثهم متقاربة، بشكل لا بأس به، اعتبروا كأنهم يشكلون ذات المدرسة الواحدة. أمّا بالنسبة إلى المؤرخين الحديثين، فبعضهم اعتقد أنّه يرى، في ازدهار هذه المدرسة البشير "بالمعجزة اليونانية". لقد تجسّد العقل بسرعة في نتاج الميليتيين الثلاثة. فبعد هبوطه من السماء على الأرض يكون لأول مرّة، في ميليتوس، قد اقتحم مسرح التاريخ، ويكون نوره، بعد أن أصبح جليّاً، وكأن غشاوة وقعت أخيراً عن أعين بشرية عمياء، لم يتوقف عن إضاءة طريق تقدم المعرفة. وهكذا كتب جون بونيت: "لقد شق الإيبونيون الطريق الذي ليس على العلم سوى اتباعه"[2].

---

(2) John Burnet, *Early Greek Philosophy*, 3e éd. (Londres : [s. n.], 1920), p.v (trad.française : L'Aurore de la philosophie grecque, Paris, 1919).

ما حقيقية الأمر؟ هل سبق للميليتيين وكانوا فلاسفة؟ وإلى أي مدى تسجل أعمالهم – التي لا نعرفها على كلٍّ، وفي أفضل الحالات، إلا من خلال مقاطع نادرة جداً – قطيعة نهائية مع الماضي؟ وبأي معنى تبرر التجديدات التي أتوا بها أن يسجل لهم الفضل في ظهور هذه الطريقة الجديدة في التفكير والبحث التي نسميها فلسفة؟ إن الإجابة على هذه الأسئلة ليست بسيطة. ولكن، بالطبع، بمواجهة هذا التعقيد وتوليّ أمره، يمكننا الأمل بوضع الأمور في نصابها في مختلف مظاهر مشكلة أصول الفلسفة.

وفي البداية موضوع المعجم. ففي القرن السادس، لم تكن كلمتا "فيلسوف"، و"فلسفة" قد ظهرتا للوجود. إن أول استعمال مصدّق لكلمة فيلسوف (philosophos) قد يكون في مقطع منسوب لهيراكليتيس، في مطلع القرن الخامس. وبالفعل، لم تكتسب هاتان الكلمتان حق المواطنية، باتخاذها قيمة واضحة، تقنية، وفي نظر البعض، جدلية، إلا مع أفلاطون وأرسطو. أن يثبت الفيلسوف "فيلسوفاً"، يعني أن يكون، كما هو مرتبط بسابقيه، مبتعداً عنهم وأكثر: يعني أن لا يكون، مثل الميليتيين "فيزيائياً" منحصراً في بحث حول الطبيعة (historia peri phuseôs)، وأن لا يكون أيضاً من هؤلاء الذين كانوا لايزالون، في القرن السادس والخامس، يسمون حكيم (sophos)، مثل الحكماء السبعة، الذين في عدادهم ثاليث، أو السفسطائي (sophists)، الحاذق في المعرفة، على طريقة هؤلاء الخبراء في فن الكلام، أسياد الإقناع، ذوو الجدارة الكونية المزعومة، الذين سيسطعون خلال القرن الخامس،

وسيجعل منهم أفلاطون، كي يؤسس بصورة أفضل، وبالتباين، هيكلية نظامه، الدافع للفيلسوف الأصيل.

فيزيولوجي (phusiologos)، حكيم، سفسطائي، وحتى، إذا ما اعتبرنا بعض كلام أفلاطون[3]، ميثولوجي (muthologos)، راوي الخرافات وحكايات العجائز - يعني أنّه في نظر الفلسفة المبنية، القائمة، المتمأسسة بتأسيس المدارس كالأكاديمية والليسي، حيث يُعلَّم لتخريج الفيلسوف، لا يكون ثاليث الحكيم، بإطلاقه الأبحاث الميليتية، قد اجتاز عتبة المقام الجديد. ولكن مهما كان تأكيد الفرق جدياً، فإنه لا يستبعد وعي البنّوة. ويلاحظ أرسطو، بكلامه عن المفكرين "القدامى" والذين كانوا "في السابق" ويطعن في "ماديتهم"، أن ثاليث يعتبر وبحق "طليعي هذا النمط من الفلسفة"[4].

مع ترددات المعجم الذي يشير إليهم، وشكوك كبار فلاسفة اليونان الكلاسيكيين، تجاههم، لا يسري وضع الميليتيين من دون طرح مشكلة.

ولتقييم دقيق لإسهام الميليتيين في أصول الفلسفة، علينا البدء بموضعتهم في إطار الثقافة اليونانية الغابرة. إنه موضوع حضارة شفهية بشكل أساسي. ترتكز فيها التنشئة ليس على قراءة النصوص المكتوبة، بل على الإصغاء إلى الأناشيد الشعرية المنقولة، مع المرافقة

---

(3) راجع Platon, *Le sophiste*, 242 cd.

(4) Aristote, *Métaphysique*, 983 b 20.

الموسيقية، من جيل إلى جيل. وهكذا يكون مجمل المعرفة، مخزوناً في مؤلفات ملحمية واسعة، في روايات أسطورية على المجموعة حفظها لتصبح الذاكرة الجماعية وموسوعة المعارف العامة. ففي هذه الأناشيد مدوّن كل ما على اليوناني أن يعرفه حول الإنسان وماضيه - مآثر أبطال "زمان" - حول الآلهة، وعائلاتهم ونسابياتهم، حول العالم، صورته وأصوله. وفي هذا الصدد، يعتبر نتاج الميليتيين بحق تجديداً جذرياً. فلأنهم ليسوا منشدين ولا شعراء ولا رواة، يعبرون نثراً، في نصوص مكتوبة لا تهدف مجاراة للتقليد إلى استعراض مجريات الرواية، إنما إلى طرح نظرية توضيحية، بخصوص بعض الظواهر الطبيعية وتنظيم الكون. فمن الشفهية إلى الكتابة، ومن النشيد الشعري إلى النثر، ومن السرد إلى التفسير، يتجاوب تغيير السجل مع نمط بحث جديد كلياً؛ إنه جديد بالموضوع الذي يشير إليه، الطبيعة (phusis)، جديد بشكل الفكر الذي يتمظهر فيه والذي هو وضعي كلياً.

لا غرو أن الميثات القديمة، وبخاصة *Théogonie* هيسيودوس، روت هي أيضاً طريقة انبعاث العالم من الخواء، وتميز مختلف أجزائه، وتكوين وبناء هندسته الشاملة. لكن سيرورة التكوين، في هذه الروايات، ترتدي شكل لوحة نسابية، إنها تجري وفق نظام البنوة بين الآلهة، على إيقاع الولادات المتتالية، الزيجات، دسائس تخالط وتعارض الكائنات الآلهية من أجيال مختلفة. الإلهة **أرض** (Gaia) تلد من ذاتها **سماء** (Ouranos) **موج** مالح (Pontos)، ومن زواجها من أورانوس الذي خلقته، ولدت الجبابرة(Titans)، أسياد

السماء الأوائل، الذين ثاروا ضد أبيهم وسيحاربهم أولادهم الألمبيون بدورهم ويسقطونهم ليسلموا لأصغرهم، زيوس، مهمة فرضه على الكون، بصفته السيد الجديد، نظاماً نهائياً.

لا شيء بقي عند الميليتيين من تلك المَصْورة المأسوية، واختفاؤها يسجل ظهور طريقة جديدة للمعقولية. إن تعليل ظاهرة لم يعد يكمن في تسمية أبيها وأمها وبإنشاء بنوّة. فإذا كانت الوقائع الطبيعية تظهر نظاماً منتظماً، فذلك ليس لأن إلهاً سيداً فرضه، ذات يوم، على باقي الآلهة، في نهاية معاركه، على طريقة الملك الذي يوزع المهمات والوظائف والمجالات في مملكته. فلكي يكون معقولاً، يجب أن يكون النظام مفهوماً كقانون ماثل في الطبيعة وساهراً منذ البداية على انتظامها. فالميثة تروي تكوين العالم بتمجيد الأمير الذي يؤسس ملكه ويثبّت، بين قدرات مقدسة، نظاماً تراتبياً. والميليتون يبحثون، وراء هذا التدفق الظاهر للأمور، عن المبادئ الثابتة التي يرتكز عليها التوازن الصحيح لمختلف العناصر التي يتكون منها الكون. فهم وإن احتفظوا ببعض المباحث الأساسية من الميثات القديمة، كالوضع الأولي لعدم التمييز الذي انطلاقاً منه تطور العالم، وإن استمروا بالتأكيد، مع ثاليث، إذ إن "كل شيء مليء بالآلهة"، لا يدخلون في مخططاتهم التفسيرية أي كائن فوطبيعي. ومعهم، لقد اجتاحت الطبيعة، في وضعيتها، حقل الواقع بكامله؛ ولا يوجد شيء، ولم يحدث شيء، ولن يحدث إطلاقاً إن لم يجد في الطبيعة، كما يمكننا ملاحظته كل يوم، أساسه وسببه. إنها قوة الطبيعة، باستمراريتها وبتنوّع تمظهراتها، التي

تحل محل الآلهة القديمة، وبقدرة الحياة ومبدأ النظام الذي تنطوي عليه، تضطلع بكل مهام الآلهي.

إن تشكيل حقل من البحث، حيث الطبيعة مضبوطة بكلمات إيجابية وعامة ومجردة على السواء: الـ ماء، الـ هواء، الـ لامحدود (أبيرون)، الـ هزة الأرضية، الـ برق، الـ خسوف... الخ، مفهوم لنظام كوني مرتكز ليس على قدرة إله سيد، على مملكته، على سلطته الملكية، إنما على قانون **عدالة** (Dikè) مدوّن في الطبيعة، قاعدة توزيع (nomos) تفرض لكل العناصر المكوّنة للعالم نظاماً مساواتياً، بشكل لا يمكن لأحد السيطرة على الآخرين والتغلب عليهم. إن توجهاً هندسياً في النطاق المتعلق، ليس في إعادة رسم حيلة روائية في مجرياتها المتتالية، بل في اقتراح نظرية (théoria)، وبإعطاء صورة للعالم، أي "إعطاء لرؤية" كيف تجري الأمور بإسقاطها في إطار مكاني. إن هذه السمات الثلاث التي، في تلازمها، تدل على الطابع المجدّد للفيزياء الميليتية، لم تظهر في القرن السادس مثل ظهور عجائبي لعقل غريب عن التاريخ. لقد ظهرت بالعكس مرتبطة بشكل وثيق جداً بالتحولات التي شهدتها المجتمعات اليونانية في جميع مستوياتها والتي، بعد انهيار الممالك الميليتية، قادتها إلى ظهور المدينة – الدولة (polis). ويجب في هذا الصدد تأكيد التجاذبات بين رجل مثل ثاليث ومعاصره صولون الأثيني، الشاعر والمشترع. فالاثنان من عداد الحكماء السبعة الذين يجسدون، في نظر اليونانيين، أول نوع من الحكمة (Sophia) ظهرت بين البشر: هذه الحكمة المشبعة بالتفكير

الأخلاقي والاهتمامات السياسية. هذه الحكمة تسعى لتحديد أسس نظام بشري جديد يُحِلُّ مكان السلطة الملكية المطلقة وصلاحيات أقلية صغيرة، قانوناً مكتوباً، عاماً، مشتركاً، متساوياً مع الجميع. وهكذا من صولون إلى كليستينيس، تأخذ المدينة، خلال القرن السادس، شكل كون دائري، متمركز في الأغورا، الساحة العامة، وحيث سيتمكن كل مواطن، المشابه لكل الباقين، والمطيع والمطاع مداورة، من إشغال المواقع المتناسقة التي تؤلف المجال المواطني والتنازل عنها بالتوالي وبحسب الترتيب الزمني. إنها هذه الصورة لعالم اجتماعي منظم بالمساواة، المساواة بالنسبة إلى القانون، التي نجدها، عند أناكسيماندريس، مسقطة على الكون الفيزيائي. لقد كانت النسابات القديمة مندمجة بميثات السيادة المتجذرة في طقوسيات ملكية. أمّا النموذج الجديد للعالم الذي أعدّه فيزيائيو ميليتوس، فمتلازم، في وضعيته، في تصوره لنظام مساواتي، في نطاقه الهندسي، مع الأشكال المؤسساتية والبنى الذهنية الخاصة بالمدينة.

إنها الدهشة، يصرح سقراط الـ Théétète، وليس للفلسفة أصل سواها"[5]. دُهش تعني (thaumazein)، وهذه الكلمة، لأنها تؤدي شهادة بالانقلاب الذي يحدثه بالنسبة إلى الميثة تحقيق الميليتيين، تضعهم في النقطة بالذات التي انطلقت منها الفلسفة. ففي الميثة، (thauma) تعني "العجيب"، وتأثير

---

(5) Platon, *Théétète*, 155 d؛ راجع Aristote: *Métaphysique*, 982 b 13: "إنها الدهشة التي دفعت بالمفكرين الأوائل إلى التنظيرات الفلسفية".

الانشداه الذي تحدثه إشارة وجود قُوْطبيعي فيه. وبالنسبة إلى الميليتيين، فبدل أن تفرض غرابة الظاهرة شعوراً بالآلهي، تطرحه على الذهن كمشكلة. والشاذ لم يعد يسحر، إنّه يجمّد الذكاء. وتتحول الدهشة من توقير إلى استفهام وتساؤلات. وعندما يكون العجيب، في نهاية التحقيق، قد أعاد اندماجه في الحياة العادية، لا يبقى منه سوى براعة الحل المقترح. إن هذا التغيير في الموقف يقود إلى سلسلة من النتائج. ولكي يبلغ الخطاب هدفه يجب أن يكون واضحاً: ليس مصاغاً بشكل وبكلمات تسمح بفهمه جيداً وحسب، ولكن أيضاً مسلّماً للنشر ومعروضاً تحت أنظار الجميع، مثلما يكون تدوين القوانين في المدينة مكسباً عاماً لكل المواطنين يوزع عليهم بالتساوي. ونظرية الفيزيائي، المحررة من السر، تصبح هكذا موضوع مباحثة، إنها في قفص الاتهام، وعليها أن تبرّئ نفسها؛ عليها أن تعلّل ما تؤكّده، وأن تكون مستعدة للانتقاد والمجادلة. وقواعد اللعبة السياسية - النقاش الحر، المباحثة المتناقضة، مواجهة المحاجّات المضادة - تفرض نفسها منذئذ كقواعد لعبة فكرية. وهناك، إلى جانب الوحي الديني الذي يبقى، بشكل الغامضة، وقفاً على دائرة محصورة من المسارّين، وإلى جانب أيضاً مجموعة من المعتقدات المشتركة التي يتقاسمها الجميع من دون أن يتساءل أحد في موضوعها، مفهوم جديد للحقيقة

يتجسد ويتأكد: حقيقة مفتوحة، سهلة البلوغ للجميع وتؤسس على قوة برهانها الشخصية معايير شرعيتها.

وهكذا بعد أن حرّر الميليتيون الطريق، نفدت، إنما إلى أفق غير أفقهم. اذ بعدهم، وبقطيعة معهم، ستنشأ طريقة تذهب أيضاً متطلباتها وطموحاتها أبعد من مشروعهم. وإن آلة المفاهيم كلها، – الطبيعة، التكوين، التغيير، البروز من المتعدد والمتحرك انطلاقاً من عنصر وحيد وثابت – المدعوّة للمثول أمام محكمة **اللوغوس**، العقل البرهاني، تجد نفسها متهمة بوهميتها وتقلبها. وفي مطلع القرن الخامس، برزت تيارات فكرية مختلفة، أتت، مكمّلة الميليتيين ومتناقضة معهم في الوقت نفسه، "لتكاتفهم" لتكوين مثل المنحدر الثاني للقوس الذي إليه ستسند الفلسفة بناءها: في الجهة المقابلة لوضعية فيزيائي إيبونيا الكلية، يتأكد مثال معقولية كلية وكاملة. ولكي لا ينهار الخطاب البشري حول الطبيعة، مدمّراً من الداخل على طريقة الميثات القديمة[6]، لا يكفي أن يُزّج الآلهة خارجاً، بل يجب أن يكون الاستدلال أيضاً كلي الشفافية لذاته، وأن لا ينطوي على أي لا تماسك وأي تناقض داخلي. إنها الصرامة الشكلية للبرهنة، هويتها لذاتها في كل أجزائها، موافقتها حتى في أبعد تورّطاتها، التي تنشئ قيمتها حقيقةً،

---

[6] راجع Platon, *Philèbe*, 14 a "كما لو كان طرحنا (logos) يضيع منعدماً على طريقة خرافة (muthos) ولا يمكننا الخروج منها إلا مع بعض اللامعقولية في الاستدلال (alogia)".

وليس اتفاقاً ظاهرياً مع المعطيات الطبيعية، أي، في نهاية الأمر، هذه البداهات الكاذبة المحسوسة، مترددة وغير أكيدة، نسبية ومتناقضة.

إن الجهد في بناء سلاسل من القضايا مرتبط بالضرورة بعضها ببعض لدرجة أن كل سلسلة تفرض كل باقي السلاسل، ارتدى خلال القرن الخامس مظاهر متعددة. فبارمينيذيس أعطاه من البداية شكله الأقصى، بتحريره بصرامة مشدّدة ركائز تصور الوجود. ومتطلبات الفكر المنطقية بدّدت وهم أنه ربما كان تعدد الوجودات نتيجة تكوين ما. فالوجود ينفي الخلق. فمن أين إذاً تمكن الوجود من الوجود؟ إذا كان من ذاته، فلا يكون خُلق. وإذا كان من اللاوجود، نصل إلى نتائج متناقضة: قبل الخلق، ما نسميه وجود كان إذاً من اللاوجود. لا يمكننا إذا القول عن الوجود ولا عن التفكير بأنه صار، ولكن فقط بأنه موجود. وحقيقة هذه القضية ليست مستنتجة تجريبياً، بالعكس، فعلى الرغم من ظاهر الحركة، والتغيير، وتشتت الأشياء في الفضاء، وتنوعها في مجرى الزمان، تفرض بداهتها نفسها بشكل مطلق على الذهن، بعد برهنة غير مباشرة، بإظهارها أن الصيغة المعاكسة منطقياً مستحيلة. والفكر المحكوم من الداخل بهذا الأمر البرهاني، ليس له موضوع غير الذي يخصّه بالذات **اللوغوس**، المعقول.

إن تقدم الرياضيات الذي قاده التوجه الهندسي لدى الميليتيين إلى تفضيل دراسة الصور، يضفي على بحث المعقولية هذا، بالصرامة البرهانية، صلابة ودقة مثاليتين. والهندسة، كما تظهر في Eléments إكليذيس، تأخذ هكذا، بطابعها اليقيني، قيمة نموذج للفكر الحقيقي. وإذا

كان يمكن لهذا العلم أن يأخذ شكل جملة قضايا مستنتجة كلياً وبالضبط من عدد محصور من المسلمات والبديهيات، فذلك أنه لا يهدف الوقائع الملموسة، ولا حتى تلك الصور التي يعرضها المهندس خلال برهنته. إنه يتناول تصورات مجردة، يحددها هو ذاته، ومثاليتها، أي، معيدين عبارة موريس كافيينغ (Maurice Caveing)، الكمال، الموضوعية، المعقولية الكاملة، مرتبطة بعدم انتمائهما للعالم المحسوس.

وهكذا يعاد تكوين خلفية لامرئية، واقع أكثر حقيقية، سري ومخبّأ، وراء الطبيعة وأبعد من مظاهرها، يأخذ الفيلسوف على عاتقه مهمة بلوغه ويجعل منه الموضوع الخاص لتأمله. وبانتسابها إلى هذا اللامرئي ضد المرئي، إلى الأصيل ضد الوهمي، إلى المستمر ضد الزائل، إلى المؤكد ضد غير المؤكد، تكون الفلسفة قد حلت على طريقتها محل الفكر الديني. إنها تتموضع في النطاق ذاته الذي كان الدين قد شكّله عندما أقام، واضعاً بعيداً عن عالم الطبيعة القدرات المقدسة التي، في اللامرئي، تثبت أساسه، تبايناً تاماً بين الآلهة والبشر، الخالدين والفانين، كلية الوجود ومحدودية وجود هارب، باطل، طيفي. غير أنّه، وحتى في هذا التطلع المشترك لتخطّي صعيد المظاهر البسيطة والوصول إلى المبادئ المخبّأة التي تدعمها وتساندها، تتعارض الفلسفة مع الدين. لا غرو أن الحقيقة، التي للفيلسوف امتياز بلوغها وجلائها سرّية ومتسترة في اللامرئي عن العامة؛ ونقلها، بالتعليم من المعلم إلى التلميذ، يحافظ في نظر البعض

على طابع مسارّة. ولكن الفلسفة تحمل الغامضة إلى الساحة. إنها لم تعد تجعل منها رهان رؤية لا توصف، بل موضوع تحقيق في وضح النهار. ومن خلال الحوار الحر، المباحثة المدعمّة بالحجج أو النص التعليمي، تتحول الغامضة إلى معرفة قدرها أن تكون منتشرة كونياً. وهكذا يبدو الوجود الأصيل الذي يتعلّق به الفيلسوف نقيضاً بمقدار ما هو وريث للفَوْطبيعي الميثي؛ إن غرض **اللوغوس** (logos) هو العقلية ذاتها، النظام الذي يدير الاستنتاج، مبدأ الهوية الذي تستمد كل معرفة حقيقية شرعيتها منه. وعند فيزيائيي ميليتوس، كان المتطلّب الجديد للوضعية مأخوذاً منذ البداية في المطلق في تصور الطبيعة؛ أمّا عند بارمينيذيس وخلفائه الإيليين(*)، فالمتطلّب الجديد للمعقولية مأخوذ في المطلق في تصور الوجود، الواحد، الثابت، والهو هو. وبين هذين المتطلّبين اللذين يترافقان بطريقة ما، ويتخاصمان بطريقة أخرى، ولكنهما يسجلان معاً قطيعة حاسمة مع الميثة، يدخل الفكر العقلي، نسقاً بعد نسق، في جدلية تبعث حركتها تاريخ الفلسفة اليونانية.

(*) راجع الثبت التعريفي

الثبت التعريفي

أكروبوليس (Acropole): كلمة يونانية مركّبة تعني المدينة المرتفعة. إنّها قلعة في أعلى نقطة في أثينا، مبنية على صخرة تعلو حوالى المئة مترٍ. كانت معبداً في زمن اليونانيين لـ "أثينا"، منذ العصر الميكيني. اجتاحها الفرس إبّان الحروب الميذيّة، لكنّها رُمّمت وأُضيف إليها في عهد بيريكلييس الـ بارثينون، الذي نحت تماثيله الفنّان فيذياس، والأريختييون، هياكل لـ "أثينا"، إلهة الفكر والفن، ولـ "بوسييذون" إله البحر.

الأورفية (Orphism): نسبة إلى أورفيوس (Orphée) ، ابن ربّة الفن كاليوبا، أمير تراكيا، شاعر وموسيقار ومطرب. تروي الميثولوجيا أنّه عندما نزل أورفيوس إلى الجحيم يفتّش عن زوجته إفريذيكي، التي توفيت من لسعة ثعبان، أطرب حرّاسه فوافقوا له على استعادة زوجته إلى عالم الأحياء، شرط ألاّ ينظر إليها قبل اجتياز عتبة الجحيم. ولكنّه نسي الشرط وخسر إفريذيكي إلى الأبد. ولأنّه لم يستطع نسيان زوجته وبقي وفيّاً لذكراها، قتلته الباخوسات الغاضبات من هذا الحب الحصري لزوجته. ولقد خلقت هذه الميتة تيّاراً دينياً عرف بالأورفية، التي تقول إنّ البشر ولدوا من رفات آلهة التيتان الذين صعقهم زيوس. والنفس المسجونة في الجسد، تحمل وزر الخطيئة الأصليّة، خطيئة التيتان، ولن تنعتق منه إلاّ بعد دورات وجود متعدّدة (تقمّص) تكون خلالها قد تطهّرت بالصيام والتقشف والمسارّة، التي هي أساسية لتلمّس

الطريق الروحي. ولقد غذّى هذا التيّار حركة أدبية ناشطة في اليونان، من القرن السادس قبل الميلاد حتى نهاية الوثنية.

أولمبيا (Olympie): مدينة يونانية في شبه جزيرة البيلوبينيسوس. كانت المركز الديني لجميع اليونانيين، حيث تقام الشعائر والتكريمات لرئيس الآلهة زيوس ومعه بقية الآلهة الأولمبيين الأحد عشر. فيها تأسست الألعاب الأولمبية سنة 776 قبل الميلاد، التي كانت تقام كل أربع سنوات، وبقيت مستمرّة حتى سنة 394 للميلاد، حين ألغاها الإمبراطور ثيوذوسوس. ولقد اعتبر اليونانيون تاريخ هذا الحدث (إنشاء الألعاب) بدء تأريخهم، كما اعتبر الرومان بعدهم تأسيس روما سنة 753 بدء تأريخهم. فقالوا مثلاً: ولد أرسطو في الأولمبياد السابع والتسعين. وفي سنة 1896 استؤنف الاحتفال بهذه الألعاب الذي لايزال مستمراً حتى أيّامنا هذه كل أربع سنوات.

الإيبونيّة (Ionisme): نسبة إلى إيبونيا، منطقة على الساحل الأوسط من آسيا الصغرى، أهم مدنها ميليتوس وأفسوس. وقد سمّيت كذلك نسبة إلى الشعب الإيبوني الهندو – أوروبي الذي طرده الذوريون من شبه جزيرة اليونان، بعد أن أسّس فيها الحضارة الميكينية، وتجذّرت فيها لغته الإيبونية، التي لم تستطع اللهجة االذورية محوها، وأصبحت هي اللغة التي يتكلّمها جميع اليونانيين المنتشرين في جميع أنحاء االبحر الأبيض المتوسط الذي كان بالفعل بحراً يونانياً. وقد سمّي جزء من هذا البحر، بين اليونان وإيطاليا، بـ البحر الإيبوني، والجزر التي فيه بـ الجزر الإيبونية. وربّما كان العرب، كما أسلفنا في المقدّمة، الوحيدين الذين أطلقوا اسم يونان على هذه البلاد وشعبها، نسبة إلى إيبونيا والإيبونيين. والإيبونية حضارة أسّسها الإيبونيون في شبه جزيرةِ اليونان وانتقلوا بها إلى شواطىء آسيا الصغرى، وخاصة مدينة ميليتوس المعروفة بمدرستها الفلسفية الإيبونية، التي ازدهرت في

القرنين السابع والسادس قبل الميلاد، وكان أهمّ فلاسفتها ثاليث وأناكسيمانذريس وأناكسيمانيس.

التسآليّة/ التوليد (la maïeutique): إنّها نظرية الفيلسوف اليوناني سقراط، الذي عاش في القرن الخامس قبل الميلاد، في استخراج المعرفة من النفس البشرية باستدراج المخاطب إلى معرفة الحقيقة الموجودة في ذاته، بطرح الأسئلة عليه حول ما يعتقد أنّه يجهله، ويسير به قدماً وبطريقة جدلية إلى اكتشاف الحقيقة. وقد سمّيت كذلك لأنّ دور المعلّم هو كدور القابلة التي تساعد الجنين على الخروج إلى النور، من دون أن تكون هي علّة وجوده. وقد حكم على سقراط بشرب السمّ بتهمة الزندقة وإفساد الشبيبة.

ذانايي – ذاناييذيس (Δανάη - ΔανΐδεϹ): هي إحدى بنات ذانايوس، ملك ليبيا، الذاناييذيس (جمع ذانايي) الخمسين، اللواتي رفضن الزواج من أولاد عمّهنّ إيغيبتوس، ملك مصر، ولكنّهنّ أجبرنا في النهاية على ذلك، وفي ليلة زفافهنّ، قتلن، بالتواطؤ مع والدهنّ، أزواجهنّ ما عدا الصغرى، هيبرمنيسترا، التي أشفقت على زوجها فعفت عنه. وعقاباً على عملها، كبّلها والدها بالسلاسل ورماها سجينة في برج، فدخل عليها زيوس وأنجبت منه بيرسيس، وحكم على الأخريات، في الجحيم، أن يملأن ماءً برميلاً لا سافلة له.

الذيونيسية (Dionysisme): نسبة إلى ذيونيسوس (Dionysos)، ابن زيوس وسيميلا ابنة قدموس. إنّه إله الخمر عند اليونانيين، المتماهي مع باخوس عند الرومان. إنّه عربيد ماجن، يجوب البلاد مصحوباً بالـ ميناذيس، الفتيات الباخوسات، الراقصات، المغنّيات الصاخبات والعربيدات، وحولهنّ الساتير، الفتيان السكارى والأجلاف. هكذا يقضي ذيونيسوس وقته مع مجموعته في الشرب والسكر والتهتّك والرقص والمجون والعربدة، يُخضع كل

شيء لمشيئته ويعلّم الناس زراعة الكرمة وصناعة النبيذ. وكانت تقام أعياد واحتفالات سنوية على شرفه في اليونان. وهذه النزعة في الحياة أصبحت فلسفة تعرف بالذيونيسية.

ربات الفن (Muses): هنّ تسع آلهات إغريقيات تشرف كلّ منهنّ على فنّ من الفنون: كليو تشرف على التاريخ، وإفتيربا على الموسيقى، وثاليا على الملهاة، وميلبومينا على المأساة، وتربسيخورا على الرقص، وإيرا تو على الرثاء، وبوليمنيا على الشعر الغنائي، وأورانيا على علم الفلك، وكاليوبا على الفصاحة.

الشامانية (Chamaisme): ديانة ظهرت في أواسط **آسيا** وشمالها. تقول إنّ العالم البشري ليس سوى عنصر من عناصر منظومة واسعة متساندة من عوالم مترابطة يتبع أحدها الآخر. والكون في **الشامانية** يتألّف من ثلاث مجموعات من العوالم، الواحدة فوق الأخرى. وينقسم أعلاها وأدناها، كما جاء في الأساطير الخاصة، إلى عدد مختلف من الطبقات أو المناطق. ويعيش البشر في العالم الأوسط، وفيه مخلوقات أخرى، غالباً ما تكون غير مرئية، تقطن الجبال والأدغال والبحار. وكلّها ذات أرواح منعزلة عن بعضها. والعالم الأسفل يقع تحت الأرض، ويتّصل بسطح الأرض بواسطة الكهوف وثقوب مخيفة في قعر المياه، وتقيم أرواح الموتى في هذا العالم. والعالم العلوي آهل أيضاً بمخلوقات على مراتب، في الأغلب من أصل بشري، لأنّ هذا العالم يتقبّل أرواح البشر. و**الشامان** هم الكهنة، أو الوسطاء بين البشر والآلهة؛ إنّهم أسمى طبقات البشر.

العدد (Number): لم يكن النظام العددي عند الإغريقيين، في العهد الميكيني، يتجاوز العشرة آلاف. وللتعبير عن أعداد أكبر كانوا يلجأون إلى المضاعفة. فقد كانوا يرمزون إلى الأرقام العشرة الأولى بخطوط عامودية:

1=1، 2=11، 3=111، 4=... الخ؛ وإلى العشرات بخطوط أفقية: 10= ـ، 20= ـــ، 30= ـــــ، 40= ـــــــ... إلخ؛ وإلى المئات بدوائر: 100= o، 200= oo، 300= ooo، 400=oooo ... إلخ؛ وإلى الآلاف بنجوم رباعية: 1000= ¤، 2000= ¤¤، 3000= ¤¤¤... إلخ.

وفي العصر الكلاسيكي تغيّر هذا النظام بنظام آخر أبقى الآحاد على حالها واستبدل العشرات بحرف Δ (الحرف الأول من كلمة Δέκα التي تعني عشرة)، والمئات بحرف H (الحرف الأول من كلمة Ηακατόν أو ἑκατόν التي تعني مئة)، والآلاف بحرف X (الحرف الاول من كلمة Χίλιοι التي تعني ألف)، وعشرات الآلاف بحرف M (الحرف الأول من كلمة Μύριοι التي تعني عشرة آلاف).

ثم بعد العصر الكلاسيكي أصبحت حروف الأبجدية مع إشارة صغيرة عن يمينها إلى فوق ترمز إلى الآحاد والعشرات والمئات:.............................ومع إشارة صغيرة عن يسارها إلى تحت إلى الآلاف وعشرات الآلاف ومئات الآلاف:............

الـ "**فولي**" (Βουλή): كان الـ "**فولي**" مجلساً أعلى في المدن اليونانية، وخاصة في أثينا، وهو يشبه إلى حدّ كبير مجلس الشيوخ. إنّه يقترح القوانين ويطرحها على الـ "**إكليسيا**" (مجموع مواطني المدينة) للتصويت عليها. وللـ "**فولي**" مجلس تنفيذي يسمّى "**بريتانيا**" مؤلف من خمسين عضواً يسمّون "**بريتانيس**". ويقيم الـ "**بريتانيس**" في مبنى رسمي يسمّى "**بريتانيون**"، حيث يستقبل الضيوف أيضاً ويولم لهم.

المانوية (Manism): سمّيت هكذا نسبة إلى مؤسسها ماني الفارسي الذي عاش في القرن الثالث للميلاد وقتله ملك الفرس بهرام الأول. وهي عقيدة دينية مبنية على الثانوية التي تقول إنّ الكون خاضع لمبدأين

متعارضين، الخير والشر، النور والظلام. وإليها ترجع اليزيديّة. وقد أدخل "ماني" في التصوير الفارسي نسق التصوير الصيني ورسم الملائكة والشياطين. ونافست هذه العقيدة الديانة المسيحية في القرون الوسطى، وانتشرت في آسيا والشرق الأقصى، وخاصة عند البوغوميل في بلغاريا والكاتار والفوديين في جنوب فرنسا، التي نظّمت ضدّهما حملة صليبية قضت عليهما.

المدرسة الإيليّة (l' école d'Elée): نسبة إلى مدينة إيليا (Elée) في جنوبي إيطاليا (اليونان الكبير)، استوطنها اليونانيون بعد اجتياح الفرس لبلادهم في القرن السادس قبل الميلاد. وقد ازدهرت فيها مدرسة فلسفيّة شهيرة عرفت بـ المدرسة الإيليّة التي تقول بالتمييز بين العالم المعقول، الثابت، غرض العلم الوحيد، والعالم الفيزيائي المتغيّر والمحسوس. ومن أهمّ فلاسفتها كسينوفان، مؤسسها، وبارمينيذيس، وزينون المعروف بـ الإيلي. وقد تأثّر أفلاطون بهذه المدرسة.

ثبت المصطلحات

آلي	Automate
أبدَ	Perpétuer
أثفية	Trépied
أثفية (قضيب معدني يسند إليه الحطب في المدفأة)	Chenet
إثلاث	Tripartition
إحراج	Aporie
إحضار	Présentatification
أخرويات (مجموع العقائد المتعلقة بالعالم الآخر)	Eschatologie
إدراك عقلي	Intellection
إراقة النبيذ	Libation
إرتقاء	Promotion
إزالة صفة القداسة	Désacralisation
استبصار	Voyance
استذكار	Remémoration
استعادي	Rétrospectif
استقرار	Immutabilité
استكفاء	Autarcie
استلاب	Aliénation
استلاحة (مشابهة الحق)	Vraisemblance
استهلاني	Hellénestique

Coin	إسفين
Etymologique	اشتقاقي
Nobiliaire	أشرافي
Illumination	اشراق
Autochtonie	أصالة
Authenticité	أصالة
Comput	الأعياد الدينية
Pamhellénique	إغريقاني (متعلق بجميع اليونانيين)
Frise	إفريز
Economie marchande	اقتصاد العرض والطلب
Lunaison	إقمار
Thésaurisation	إكتناز
Thésauriser	إكتنز
Diachronique	ألسني تعاقبي
Eclectisme	إنتقائية
Procréation	إنجاب
Putréfaction	إنحلال
Dégénérescence	إنحلال خلَوي
Extase	إنخطاف
Extatique	إنخطافي
Humaniser	أنسَنَ
Introversion	إنطواء
Ontologie	أنطولوجيا
Avatar	إنمساخ
Mécanique (la)	إوالة
Vases communicants	أواني مستطرقة
Oligarque	أوليغاركي (يتبع حكم الأقلية)

إيثار	Prédilection
باخوسي/ باخوسية	Bacchante /Bacchant
باذخة (مصروفات)	Somptuaires (dépenses)
باليوغرافي (متعلق بعلم النصوص القديمة)	Paléographique
بداوة	Nomadisme
بديهية	Axiome
براح/ براحات	Lande/ Landes
برأسين	Bicéphale
برقشة	Bigarrure
بريتان (أحد أعضاء البريتانيا الخمسين)	Prytane
بريتاني (نسبة إلى بريتان)	Prytamique
بريتانيا (لجنة تنفيذية لمجلس الشيوخ الأثيني)	Prytamie
بشري الشكل	Anthropomorphe
بشير	Héraut
بطّل	Héroïser
بكّارة (مجموعة بكر لرفع الأثقال)	Moufle
بيان	Nomenclature
تاريخ أوائلي	Protohistoire
تبادل	Réciprocité
تبطيل	Héroisation
تجريبية	Empirisme
تجريد	Dépouillement
تحتأرضي	Souterrain
تحجير	Pétrification
تحوّل	Transmutation
تخاصم	Antagonisme
تخشّبي	Cataleptique

Raréfaction	تخفّف تخفيف
Réminiscence	تذكّر
Hiérarchie	تراتبية
Intermariage	تزاوج أسري
Convergence	تسائل
Ambivalence	تساوي الحدين
Intrication	تشويش
Conceptuel	تصوري
Proxis	تطبيق عملي
Cathartique	تطهيري
Polychronie	تعدد الألوان
Metallurgie	تعدين
Incantation	تعزيم
Distorsion	تعوُّج
Dépaysement	تغريب
Interaction	تفاعلية
Individuation	تفرّدية
Dichotomie	تفرّع إلى ثنائي
Individualisation	تفريد
Technologique	تقاني
Ascèse	تقشف
Métempsychose	تقمّص
Etéotechnique	تقنية التكّيف
Technique	تقنية / تقني
Rictus	تكشيرة
Expiation	تكفير
Compatibilité	تلاؤم

تماهي	Identification
تمثال صغير	Terre cuite
تمثال نصفي	Hermès
تمفصل	Articulation
تناسخ (تقمص)	Réincarnation
تنافر	Discordance
تنافر	Polarité
تناقض	Antinomie
تناقض فكري	Antilogie
تنجيمي	Divinatoire
تنضّد	Stratifier (se)
تنظير	Spéculation
تنظيم مدني	Urbanisme
تواطؤ	Univocité
توّج بهالة	Auréoler
توحيد	Monothéisme
تورية	Calembour
توقير	Vénération
توليد	Maïeutique
ثالوثي	Trimitaire
ثبت أصلية	Autentifier
جذوة	Tison
جليسة	Courtisane
جمود	Stagnation
جهنّمي	Chthonien
جواسم	Passereaux
جؤجؤ	Proue

Effervescence	جيشان
Diaphragme	حجاب
Pampre	حجنة (غصن كرمة)
Dexterité	حذق
Dynamique (la)	حركية
Incubation	حِضانة
Vase	حمأة (طين)
Diète	حِمية
Parjure	حنث باليمين
Zoomorphe	حيواني الشكل
Révolu (temps)	خالي (زمن)
Illusionisme	خداعية
Poterie	خزافة
Démiurge	خلاّق
Concubine	خليلة
Hermaphrodite	خنثاوي (مزدوج الجنس)
Androgynie	خنثوية
Chaos	خواء
Taillis	خيس
Réfutation	دحض
Démocratisation	دَمقرطة
Souillure	دنس
Profane	دنيوي
Rotation	دوران
Dème Démos	ديم ديمات (تقسيم اداري أثيكي قديم)
Dynamiste	دينامي
Dynamique	ديناميكي

Thériomorphe	ذو شكل حيواني متوحش
Dionysisme	نيونيسية
Consanguinité	رابطة الدم
Usure	ربا
Muse	ربة الفنّ
Viril	رجليّ
Ambroisie	رحيق
Schème	رسم خيالي
Prégnance	رسوخ بنية
Inscription	رقيم
Endogamie	زواج داخلي
Cordeau	زيج (خيط البنّاء)
Magie	سِحر
Valeur marchande	سعر السوق
Sophiste	سفسطائي
Sophistique (la)	السفسطة
Monayer	سكّ نقداً
Péribole	سور المعبد
Processus	سيرورة
Faciès	سيماء
Aède	شاعر منشد
Cippe	شاهد تذكاري
Excentricité	شذوذ
Philtre	شراب الحب
Validité	شرعية
Culte	شعائر
Cultuel	شعائري

شعوذة	Sortilège
شعور بالنقص	Incomplétude
شكلية بشرية	Anthropomorphisme
شمالي	Hyperboréen
شمسي المركز	Héliocentrique
صانع المعجزات	Thaumaturge
صمّام	Valve
صنبرة	Robinetterie
صوفي	Mystique
صيرورة	Devenir (le)
طباق	Antithèse
طبّع	Naturaliser
طراز	Style
طرح	Thèse
طقوسي	Rituel
طقوسية	Ritualisme
طلسم	Talisman
طهرية	Puritanisme
طيف	Fantôme
عدم تلاؤم	Incompatibilité
عَرّاف	Devin
عِرافة	Mantique (la)
عرف	Usage
عزل	Ségrégation
عشيرة	Clan
عصبي القرابة	Agnatique
عصمة عن الجروح	Invulnérabilité

Rationaliste	عقلاني
Rationalisme	عقلانية
Rationalisation	عقلنة
Rationalité	عقلية
Doctrine	عقيدة
Etiologie	عِللية
Archéologie	علم الآثار
Ethique	علم الاخلاق
Météorologie	علم الأرصاد
Rhétorique	علم البيان
Sémantique	علم الدلالة / دلالي
Symbolique (la)	علم الرمزية
Statique (la)	علم السكون
Astronomie	علم الفلك
Archaïque	غابر
Mystère (le)	غامضة
Anonymat	غفلية
Incontinent	غليَم
Ambiguïté	غموض
Inalienable	غير قابل للتصرف
Irréversible	غير مرتدّ
Mortel	فانٍ
Juvénile	فتوي
Hypothèse	فرضية
Rejeton	فسيلة (خلف الشجرة)
Actualiser	فعّل
Art plastique	فن تشكيلي

Technicien	فنّي
Surnaturel	فوْطبيعي
Mathématisable	قابل للترييض
Réversibilité	قابلية الانعكاس / الارتداد
Déductibilité	قابلية التنزيل
Archonte	قاض أول (عند اليونانيين)
Juridique	قانوني
Cénotaphe	قبر تذكاري
Préclassique	قبكلاسيكي
Tribal	قبلي
Agonistique	قتالي
Destin	قدر
Balistique	قذفي
Imagerie	قصْورة
Férule	قنّة (نبات)
Dilemme	قياس أقرن
Oracle	كاشف الطالع
Oraculaire	كاشف للطالع
Attelage	كدن
Viticulture	كِرامة
Sphéricité	كروية
Cynique	كلبي
Totalitariste	كلي
Ubiquitaire	كلي الوجود
Omniscience	كلية العلم
Quantifier	كمّم
Poupe	كوثل

كوسمولوجيا	Cosmologie
لا دلالي	Aniconique
لا معقولية	Absurdité
لازمة	Corollaire
لامعقولية	Irrationalité
لاهوت	Théologie
لوحة	Palette
لوحة جدرانية	Fresque
لوغوس (عقل كلي)	Logos
ماثل	Immanent
مأسس	Institutionaliser
مباحثة	Débat
مبحث	Thème
متزوج من الخارج	Exogame
متشيّع	Sectateur
متعاوض	Interchangeable
متناظر	Commensurable
متواقت	Synchronique
مجوسي	Mage
محاجّة	Argumentation
محتوم	Inexorable
مخالطة	Accointance
مخطط	Schéma
مخنث	Efféminé
مدموغ	Estampillé
مدنّس	Sacrilège
مدوّنة	Note

مديني	Urbain
مراقبة	Epoptie
مرتد	Réversible
مُركِس	Centrefuge
مركنتيلي	Mercantile
مُسارّ	Initié
مُسارّة	Initiation
مساعد	Acolyte
مساواة	Isonomie
مستغرق	Helléniste
مَسخ	Métamorphose
مِسخ	Monstre
مسلّمة	Postulat
مسيخ	Monstrueux
مشارك	Univoque
مشعوذ	Sorcier
مشفاط	Pneumatique
مصير	Destinée
مصير	Sort
مضلّة	Dédale
مظهر خادع	Faux-semblant
معترف به (موثوق)	Doxographique
معدّن	Metallurgiste
معقولية	Intellegibilité
معلمن	Laïcisé
معيار / قاعدة	Norme
معياري	Normatif

Titré	معيّر
Paradoxal	مفارق
Paradoxe	مفارقة
Anachronisme	مفارقة زمنية
Conceptualiser	مَفهَم
Notion	مفهوم
Notionel	مفهومي
Prédestiné	مقدَّر
Sacra	مقدسات
Equarri	مقصَّب
Vassalité	مقطعية
Mnémotechnique	مقوّ للذاكرة
Spatialité	مكانية
Chrématistique	مكسب للمال
Pugila	ملاكمة
Secte	ملّة
Torse	ملتوٍ
Treuil	ملفاف
Analogie	مماثلة
Joute oratoire	مناظرة خطابية
Systématisation	منهجة
Inaccessible	منيع
Géomètre	مهندس
Congruence	موافقة
Palestre	ميدان رياضي
Végétarisme	نباتية (نظام غذائي)
Croît du bétail	نتاج الماشية

Statuaire (la)	النحت
Statuaire	نحتي
Généalogie	نِسابة
Généalogiste	نِسابي
Théogamie	نسب الآلهة
Généalogique	نَسَبي
Système	نَسَق
Systématique	نسقي
Progéniture	نسل
Dissonance	نشاز
Cosmogonie	نشكونية
Bas-relief	نقش بارز
Epigraphique	نقشي
Météorique	نيزكي
Délire	هذيان
Hérésie	هرطقة
Hellénique	هلّيني
Hellénisme	هلّينية
Géométrisme	هندسية
Identique	هوهو
Identité	هوية
Unicité	وحدوية
Révélation	وحي
Objectiver	وضّع
Mimer	ومّأ
Apodictique	يقيني

الفهرس

ـ أ ـ

آريـــس: 9، 76 ـ 77، 80 ـ 81، 83، 90، 94، 131، 194، 350، 407

الإبستيمولوجيا: 13 ـ 14

ابن خلدون، عبد الرحمن محمد: 19

أبولون: 81، 208، 282، 291، 296، 327، 340، 406، 435، 595

أبولوني: 81، 340

أبولونيوس الرودوسي: 81

إبيمينيذيس: 233

الأثلاث الوظيفي: 167 ـ 169

الأثينية: 440، 465

أخيرون: 219

أخيل: 78، 83، 340، 564

الأديان المقارنة: 13 ـ 14

أرتيميذور: 322، 332

أرخيتاس: 439، 442، 444، 527

الأرخيغيتس: 435

أرخيلاوس: 405، 409، 416

الأرستقراطية: 80، 430

أرســطــو: 26، 35، 46 ـ 47، 231، 248 ـ 250، 265، 296، 311، 333، 385، 389، 395 ـ 397، 400، 402، 411 ـ 413، 427، 439، 445، 490، 494 ـ 496، 500، 505 ـ 506، 517 ـ 518، 526 ـ 528، 533 ـ 537، 540 ـ 542، 550، 581، 628، 664، 668 ـ 669، 671، 681 ـ 682

أرسيتوفانيس: 374

أرغوس: 19، 79، 590 ـ 591

إريختيون: 197

أريستاغوراس الميليتي: 436

الاسبرطيون: 80، 82

إســخــيــليس: 26، 80، 85، 460، 464، 469، 472، 564، 566، 572

أسخيليوس: 191

أغاممنون (ملك اسبارطة): 298 ـ 303، 325، 589

أفـروذيـتـي: 120، 192، 281 ـ 283، 291، 299، 306، 566، 596، 614، 619

افريبيذس: 191

أفـلاطــون: 18، 26، 35، 40، 63، 70، 108، 155، 169، 202، 224، 225 ـ 231، 243 ـ 247، 251 ـ 252، 260، 262 ـ 264، 266 ـ 267، 271، 274، 276، 278، 284، 325، 330، 347، 355 ـ 356، 415، 422، 440، 444 ـ 445، 448 ـ 454، 464 ـ 469،

472، 477، 490، 494 ـ 495،
498 ـ 500، 506، 526، 545،
600، 655، 670، 681 ـ 682
الاقتصاد السياسي: 13
ألتوسير: 13
إليكترا: 287، 303 ـ 304، 306
إمبيذوكليس: 226 ـ 231، 242،
245، 261، 266 ـ 271، 273،
274، 657
أمفياراوس: 220
أمفيذروميس: 298، 339، 343،
345 ـ 347
أناكساغوراس: 398، 400، 403 ـ
404، 647
أناكسيماندريس: 24، 368، 660
أناكسيمانيس: 370، 384، 394،
396، 402، 404، 407، 410،
646، 680
الأنتروبولوجيا: 13
الانتظام الذاتي: 12
أنتينور: 437
الانحطاط: 58 ـ 60، 106 ـ 108،
115 ـ 117، 150، 158، 164،
174، 180
الأنطولوجيا: 15
أورانوس: 75
أوريستيس: 298، 301، 303، 306
أوفيلتيس: 342
أوكنوس: 224
الأوليغاركيون: 421
أومفالوس: 321 ـ 323
إياتيس: 81
أيبيتوس: 197
إبيميثيوس: 458، 462
إبيمينيذيس الكريتي: 311
الأيديولوجيا: 10، 530
إيسوكراتيس: 191
إيلفسيس: 326
إيليان: 435
إيليثيا: 342
إيليفثيرما: 225
إيليون: 196، 342
إيمير: 16

ـ ب ـ

باربو، زيفيدي: 44، 49
باشلار، غاستون: 13
البانتيون: 206، 282، 289، 314،
347، 351، 427، 453، 605،
616
باندورا: 57، 88، 125، 177، 479
برثينوبيوس: 83
برسيس: 58 ـ 59، 99، 101، 119،
127 ـ 129، 143، 145 ـ 146،
149 ـ 150، 176، 185
برمينيذيس: 24، 438
بروتاغوراس: 465، 493 ـ 495،
497، 499، 669
بروديكوس: 477
بروكلوس: 230، 263 ـ 264
بروميثيوس: 39، 57، 88، 99،
119 ـ 120، 124، 151، 174 ـ
175، 177 ـ 180، 187، 457 ـ
467، 469 ـ 472، 479، 494 ـ
496
البريتانيون: 323 ـ 324، 348 ـ
349

بلوتارك، ميستريوس: 202، 257، 542
البناء النسقي: 201
بندار: 25
بورباكي: 13
بورفيروس: 315
البوزيغي: 310
بوسانياس: 268، 324، 584 ـ 585
بوليكراتيس: 376
بونوس: 70، 101
بيبمولل: 189
بيتيليا: 225
بيثاغوراس: 24، 229 ـ 230، 235، 256، 259، 261، 264، 270، 443 ـ 444، 651، 657، 659، 670 ـ 671
بيرار، كلود: 11
بيريكلييس: 25، 437
بيسيستراتيس: 430
بيليوس: 340
بينيلوبا: 334

ـ ت ـ

تالوس: 78، 83
التقمص: 233، 235، 271
التجربة الشمولية: 17
التحليل البنيوي: 11 ـ 13، 38 ـ 39، 48، 98
التحليل النفسي: 13
التحولات: 12، 17، 46، 53، 366 ـ 367، 372، 394، 419 ـ 420، 422، 428، 472 ـ 473، 552، 649، 675، 680، 685
التراتبية: 83 ـ 85، 97، 115، 134 ـ 135، 137 ـ 138، 157، 166، 168، 176، 250، 373، 382، 424، 444، 447 ـ 448، 501، 508، 616، 654
التراتبية الوظائفية: 135، 137
التراغوديا: 15
الترتار: 391 ـ 392
تروفونيوس: 193، 328، 558
التعارض: 64، 97، 113، 140، 142، 146، 169، 172، 189، 259، 348، 352، 394، 426، 430، 444، 458، 461، 466، 478، 480، 487، 493، 496 ـ 497، 499، 501، 503، 506، 522، 526، 568، 570 ـ 571، 616، 619، 647، 671، 673
التكامل: 66، 69، 113، 133، 314، 493، 574
تيامات: 16، 638، 643
تيريسياس: 220
تيليماخوس: 372
تينوس: 382

ـ ث ـ

ثاليس: 23
ثروفونيوس: 218
الثورة الفكرية: 362 ـ 363
ثوكيذيذيس: 113، 426
الثولوس: 323 ـ 325
ثيوكريتيس: 25
ثيبيتيت: 346

ـ ج ـ

جانمار، هنري: 478 ـ 479

الجغرافية: 21، 266
جيرنيه، لويس: 231، 261، 297، 323، 626

- ح -

الحربة: 77، 79، 82 ـ 83، 85، 134 ـ 135
حصر الإرث: 315 ـ 320
الحضارة الميكينية: 23، 369

- د -

الدانايبذيس: 224
دتيان، مارسيل: 39
دوميزيل، جورج: 13، 96، 105، 107، 460، 491
ديروي، لويس: 290، 354
ديفراداس: 105 ـ 109، 112، 115، 133، 135، 139، 141، 150، 153، 156 ـ 157، 160، 164
ديلكورت، ماري: 321
الديمقراطيون: 421
الديموغرافية: 21
ديوجينوس: 370
الديوسكور: 191

- ذ -

ذيموناكس: 434
ذيوغينيس الأبولونياني: 406

- ر -

رزاخ: 189
روميلي، جاكلين دو: 113

- ز -

زينون الإيلي: 24
زيوس: 16، 58 ـ 59، 64، 67، 72 ـ 75، 77، 79، 84 ـ 88، 98، 119 ـ 120، 124، 131 ـ 132، 136 ـ 137، 140 ـ 141، 144، 152، 159، 175، 177، 179، 182 ـ 187، 193، 199، 214، 216، 260 ـ 261، 270، 281 ـ 282، 284 ـ 285، 292، 300، 312، 332 ـ 333، 337، 364، 383، 391 ـ 395، 407 ـ 408، 414، 452، 457، 459 ـ 461، 463 ـ 466، 471، 481، 495، 560، 589 ـ 590، 618، 620، 636 ـ 637، 643، 684
زيوس بوليوس: 332

- س -

سار، ميشال: 14
سانبليكيوس: 402
السّرة: 284، 321 ـ 322، 377
السفسطائيين: 18، 113، 389، 467، 504، 523، 550 ـ 551، 671
سوسور، فردیناند دو: 13
سوفوكليس: 26، 79، 156، 298
سيرورة الانحطاط: 108، 116، 164
سيسيفوس: 224
سيشان، لوليتا: 457، 459، 471
سيكيونا: 324
سيمبليكيوس: 399، 412

- ش -

شتراوس، ليفي: 12 ـ 13
الشكلنة: 12
الشيخوخة: 68، 88، 90، 93، 95، 116، 121 ـ 122، 139 ـ 141،

146، 150، 152، 183، 216،
259، 340، 570، 595، 597

- ص -

صورة الملك الصالح: 73
صورة الملك العادل: 75
الصولجان: 83، 85، 134، 214،
298، 300 ـ 302، 372، 383،
590، 661
صولون: 420 ـ 421، 443، 662،
667، 686

- ط -

طوبوغرافية: 113

- ع -

العدالة: 29، 58 ـ 59، 64 ـ 66، 68 ـ
69، 71 ـ 74، 76، 83، 85،
90، 95، 97، 99 ـ 102، 116،
119، 121، 128 ـ 129، 131،
133 ـ 134، 140، 142 ـ 143،
147، 149 ـ 150، 161، 163،
167، 169 ـ 174، 179 ـ 180،
184 ـ 185، 193، 254، 272،
310، 414، 465 ـ 466، 468،
471، 480 ـ 481، 486، 488،
496
العرق البرونزي: 59، 66، 69، 76،
78، 80، 82 ـ 86، 91، 94 ـ 95،
106، 115، 130 ـ 133، 135 ـ
136، 138، 141، 160، 162 ـ
163، 182 ـ 183، 193 ـ 194،
199
العرق الحديدي: 88
العرق الذهبي: 59، 63، 66، 69 ـ
70، 72 ـ 74، 92، 126، 129 ـ
130، 133، 135 ـ 137، 140 ـ
141، 145 ـ 146، 151 ـ 152،
158 ـ 161، 171 ـ 172، 174،
178، 182 ـ 183، 185 ـ 190،
192
العرق الفضي: 64، 66، 73 ـ 76،
84، 91 ـ 95، 106، 115، 129 ـ
133، 135 ـ 137، 140 ـ 141،
158 ـ 161، 171، 183، 185 ـ
190، 192
العصر الحديدي: 68 ـ 69، 88 ـ 92،
95، 101 ـ 102، 106، 116،
128، 143 ـ 144، 146 ـ 147،
149، 152، 175، 180
العصر الكلاسيكي: 27، 48، 51،
201، 316، 421، 458، 482،
522، 524، 546 ـ 547، 588،
608، 622
عصر المدينة: 196، 323، 331، 378،
548، 588، 592
العصر الميكيني: 23، 200
علم الفلك: 15 ـ 16، 360، 379
علم نفس الطفل: 13
عوليس: 42، 191، 334، 498

- غ -

الغائية: 200، 502، 505، 514 ـ
515، 518، 550
غلوتز، غوستاف: 422
غنولي، غيراردو: 11
غولدزشميت، فكتور: 38، 166،
202
غيراس، فاسيليون: 70

- ف -

الفكر الأرستوقراطي: 429
الفكر الميثي: 46 ـ 47، 62، 114، 244، 640
فلاستوس: 381
الفلسفة اليونانية: 23، 247، 634 ـ 635، 641، 649، 655، 676، 691
الفنون الشامانية: 233
فورونيوس: 79
الفَوْطبيعية: 78، 81، 85، 97، 141، 157، 163، 166 ـ 167، 174، 176، 200 ـ 202، 251، 531، 590، 605، 616، 618 ـ 619، 666
فيان، فرانسيس: 78 ـ 79، 94، 487
فيريكيذس: 47
فيلاكيس: 71
فيلولاوس: 322
فيلون البيزنطي: 389

- ق -

القدرات الفَوْطبيعية: 141، 157، 163، 166 ـ 167، 176، 201 ـ 202، 605، 618
قدموس: 80، 588، 660
قورش: 484

- ك -

كاليماخ: 79، 591
كاينيوس: 83
كراتوس: 86
كرونوس: 70، 155، 182 ـ 183، 208، 216
كسينوفانيس: 363، 395، 408 ـ 409
كسينوفون: 26، 294، 325، 329، 336، 478، 483، 485، 487، 489، 499 ـ 500، 511، 581
كلخاس: 209
كليستينيس الأثيني: 419
كليمتنيسترا: 298
كليومينيس: 436
كورتيوس: 457
الكوسمولوجيا: 221، 360، 366، 370، 379، 422، 645، 661
كولخيذس: 81
كويري، الكسندر: 17، 532
الكيرينيون: 434
كيلون: 429

- ل -

اللابيثي: 83
اللاتناسق: 468
لافريبيندس: 191
لاكان، جاك: 13
اللاكيذيمونيون: 324
اللامتناهي: 407، 411
اللامحدود: 392، 396 ـ 398، 400، 409 ـ 417
اللامرئي: 39، 217، 220، 555، 562، 568، 571، 575، 579، 582 ـ 583، 586، 593، 600 ـ 601، 620، 653، 672، 690 ـ 691
اللسانيات: 13
لوغوس: 15، 18، 368، 633 ـ 634، 649، 654، 661، 673 ـ 674، 688 ـ 689، 691

لوكي: 463
ليساراغ، فرانسوا: 42
ليكورغوس: 434

- م -

ماركس، كارل: 510، 512
مازون، بول: 108، 126، 156، 176، 189
ماسبيرو، فرانسوا: 37
مايرسون، إينياس: 37
مايندريوس: 376
المراهقة: 93، 95، 141، 183
مردوخ: 16
المعنى المعماري: 11
المغالاة: 58 ـ 59، 64 ـ 66، 68 ـ 69، 72 ـ 76، 83 ـ 85، 87، 91، 95، 97، 99، 101 ـ 102، 116، 126، 128 ـ 131، 133 ـ 134، 140 ـ 143، 147، 150، 161، 163، 167، 169، 171 ـ 174، 180، 184 ـ 185، 437، 463، 614
مفهوم البنية: 13
مفهوم ثلاثي الوظيفة: 103
مفهوم السلطة: 75، 84، 86، 137، 255، 300، 376، 383، 386 ـ 387، 389 ـ 390، 393 ـ 395، 398، 400، 402، 405 ـ 406، 412 ـ 414، 416 ـ 417، 439، 445 ـ 446، 448، 464، 466 ـ 467، 471، 480، 543، 637، 655 ـ 656، 686
مفهوم الشمول: 12، 17
الملك السيئ: 141
المنظور البنيوي: 159
المنظور التاريخي: 13، 39
المنظور التكويني: 159
المواطنية: 38، 79، 386، 420، 435، 442، 547، 606، 608، 681
المورفولوجيا: 30
الميتافيزيقا: 15
الميثولوجيا: 12، 14، 16، 27 ـ 28، 457، 618، 635
الميثولوجيا اليونانية: 457
ميذيا: 78، 81
ميزيل، جورج دو: 167
الميليات: 78
ميليسوس الساموسي: 397
مينيلاوس: 230، 407، 564 ـ 566
ميانذريوس: 383، 414

- ن -

ناجي، جورج: 192، 198، 201
ناكيه، بيار فيدال: 11، 37، 40

- هـ -

هاذيس: 32، 60، 67، 84، 106، 134، 136، 138، 151، 160 ـ 162، 174، 180، 191، 194، 218 ـ 222، 287 ـ 288، 353، 571، 614، 622، 636
هالبواخ، موريس: 153
هرمس: 16
هزيوذوس: 16
هستيا: 16
هوبلوذاموس: 80
هوميروس: 22، 24، 26، 32، 154، 161، 184، 195، 199، 201 ـ

202، 209، 212 ـ 214، 221،
245، 258، 283، 362 ـ 363،
372، 384، 389 ـ 390، 394،
397، 521، 525، 546، 598،
627، 636، 653، 655
هيباسيس: 438
هيبسيبيلا: 342
هيبوداموس الميليتي: 373
هيبوقراتيس الخيوسي: 438
هيبوليتوس: 385 ـ 386، 393، 399 ـ
403، 405 ـ 406، 416
هيراكليتوس: 24
هيرميس: 120، 219، 281 ـ 283،
285 ـ 289، 293، 300، 314،
323، 325، 331، 337 ـ 338،
347 ـ 353، 457، 465، 496،
570، 589
هيرميس، إيثاليذيس بن: 219
هيرميس الرعوي: 337
هيزيود (الشاعر اليوناني): 105، 158
هيستيا: 48، 281 ـ 285، 288 ـ 292،
296، 298، 300 ـ 304، 306،
311 ـ 315، 318 ـ 321، 323 ـ
324، 327، 331 ـ 334، 337 ـ
338، 343، 347 ـ 356، 377 ـ
379، 417، 423، 452
هيفايستوس: 290 ـ 291، 458، 462،
465، 495، 521، 570، 589،
644
الهيكاتونخير: 86 ـ 87
هيكوبا: 407
هيلبارت: 13

ـ و ـ

الوراثة الأبوية: 316
الوظيفة السيادية: 170
ويلاموفيتز، أولريتش فون: 459

ـ ي ـ

ياسون: 81 ـ 82
اليوغرافية: 176

الأسطورة والفكر عند اليونان

دراسات في علم النفس التاريخي



- أصول المعرفة العلمية
- ثقافة علمية معاصرة
- فلسفة
- علوم إنسانية واجتماعية
- تقنيات وعلوم تطبيقية
- آداب وفنون
- لسانيات ومعاجم

لقد كان لهذه المجموعة من النصوص، لمؤلفها **جان بيار فرنان**، أستاذ شرف في الكوليج دو فرانس، منذ ظهورها سنة 1965، وقع الحدث الهام. فقد أُعيد طبعها بإطراد وترجمت إلى عدة لغات. وسرعان ما أصبح هذا المؤلَّف، بعد أن أُغني بنصوص جديدة، نموذجاً في نوعه.

«مادة دراساتنا، يوضح الكاتب في مقدمة طبعة 1985، هي المستندات التي يعمل عليها الأخصّائيون، مستغرقو العصور القديمة ومؤرّخوها، أمّا منظورنا فمختلف. فسواء أتعلق الأمر بالأحداث الدينية (ميثات، طقوسيات، تمثيلات مصورة) أم بالفلسفة، أم بالعلم، أم بالفن، أم بالمؤسسات الاجتماعية، أم بالأحداث التقنية والاقتصادية، فنحن نعتبرها دائماً كأعمال من صنع البشر، كتعبير عن نشاط ذهني منظم. ومن خلال هذه الأعمال نبحث عمّا كان عليه الإنسان ذاته، ذاك الإنسان اليوناني الذي لا يمكن فصله عن الإطار الاجتماعي والثقافي الذي هو خالقه ومنتجه في ذات الوقت».

«كتاب مركّز بصرامة، شديد البنية، أصالته نادرة في تحاليل المضمون، كما في المنظورات الإجمالية».

- **جان ـ بيار فرنان**: أستاذ شرف في الكوليج دو فرانس ـ فرنسا (Collège de France)، أسّس مركز الأبحاث المقارنة لدراسة المجتمعات القديمة عام 1964.

- **جورج رزق**: أستاذ في الجامعة اللبنانية يدرس اليونانية واللاتينية، ومادّتي قواعد اللغة الفرنسية، والترجمة والتعريب.



المنظمة العربية للترجمة

الثمن: 42 دولاراً
أو ما يعادلها


ISBN 978-9953-0-2250-5